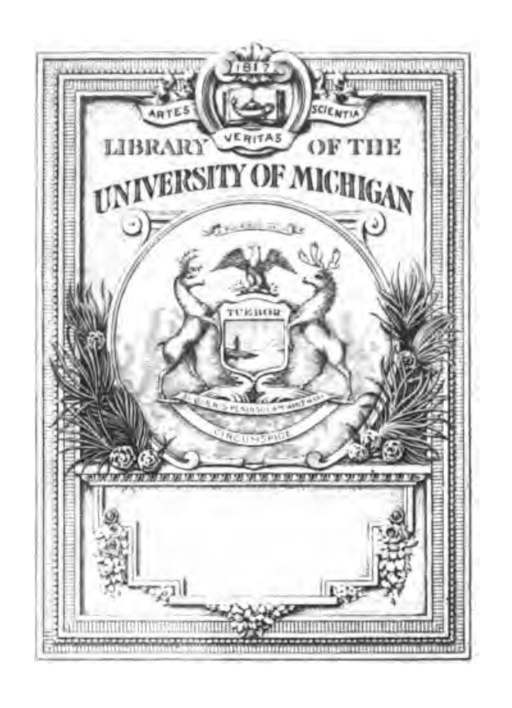

1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE.

In

Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

A. HILGENFELD,
Doctor der Theologie u. d. Philosophie und der ersteren a. o. Professor
in Jena.

Zweiter Jahrgang.

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.
1859.

Inhalt des zweiten Jahrgangs.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Rückblick auf das letzte kirchliche Jahrzehend Deutchlands.

Von

Dr. A. Hilgenfeld.

Seit dem stürmischen Revolutionsjahre 1848 bis zu dem Ende des Jahres 1857, welches durch die Versammlung der „Evangelischen Allianz“ in Berlin und durch den Rücktritt des Königs von dem preussischen, für den deutschen Protestantismus so einflussreichen Kirchenregiments bezeichnet wird, ist ein an kirchlichen Bewegungen reiches Jahrzehend an uns vorübergegangen. Und wenn die Bewegung auch noch keineswegs zu einem völligen Abschlusse, sondern nur zu einem gewissen Ruhepunkte gelangt sein sollte, so haben sich doch die hohen Fluthen der Revolution und der ihr unmittelbar folgenden Reaction auf kirchlichem Gebiete bereits gelegt, und das nicht mehr hin und her geschleuderte Schifflein der Kirche lässt eine ruhige Betrachtung und Erörterung des Erlebten zu. Die beiden grossen Strömungen der Revolution und der Contre-Revolution, welche das abgelaufene Jahrzehend ausfüllen und nicht bloss die protestantische, sondern auch die katholische Kirche ergriffen haben, gehören schon der Vergangenheit an, und die Gegenwart fühlt auch in kirchlicher Hinsicht schon die Morgenluft einer neuen Zeit.

I. Die Kirche in den Revolutionsjahren 1848 und 1849.

Man erhält einen sehr treuen und frischen Eindruck von der kirchlichen Lage in den Revolutionsjahren 1848. 1849,

wenn man sich hauptsächlich an D. Hase's kirchenrechtliche Denkschrift über „die evangelisch-protestantische Kirche des deutschen Reichs“ (Leipzig 1849) hält, deren zweite Auflage „aus 1848 für 1852 überarbeitet“ dann schon die völlige Bewältigung der Revolution und die ersten Hochfluthen der Reaction darstellt. Das Losungswort der Revolutionszeit in kirchlicher Hinsicht ward in den Grundrechten der deutschen Nationalversammlung ausgesprochen, nämlich die volle Glaubens- und Gewissens-Freiheit jedes Deutschen, das unbeschränkte Recht in der Uebung seiner Religion, die Aufhebung jeder Staatskirche, die Selbständigkeit jeder Religionsgesellschaft in der Verwaltung ihrer Angelegenheiten, die Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehre und die Enthebung des Unterrichts- und Erziehungswesens von der Beaufsichtigung der Geistlichkeit. Aehnlich hat auch die verliehene preussische Verfassung vom 5. Dec. 1848 die Unabhängigkeit aller bürgerlichen Rechte von dem religiösen Bekenntnisse und die selbständige Verwaltung jeder Religionsgesellschaft verkündigt. Es handelte sich also mit Einem Worte um die Trennung der Kirche vom Staate, der Staat sollte hinfort weder in das religiöse Gemüth des Einzelnen, noch in die Angelegenheiten der verschiedenen Religions-Gesellschaften Eingriffe thun.

Es ist leicht zu sehen, dass diese Lösung der Verbindung von Kirche und Staat der katholischen Kirche im Ganzen recht willkommen sein und derselben auch das schwere Zugeständniss einer unbeschränkten Glaubens- und Gewissens-Freiheit erleichtern musste. In Frankreich und Belgien hatte diese Kirche bereits gelernt, sich in einem freien Staate zu bewegen. Seit Jahrhunderten besass sie eine feste und abgeschlossene, über die Grenzen der Staaten und Völker hinausgreifende Verfassung, welche in neuerer Zeit durch die Verbindung mit dem Staate nur beengt

worden war. Durch die Gewährleistung ihrer Unabhängigkeit und Selbständigkeit fielen also manche Beschränkungen hinweg, welche ihr der neuere Staat auferlegt hatte. Die katholischen Bischöfe Deutschlands fühlten sich in der That noch mitten in den Stürmen der Revolution auf dem Vorconcil zu Würzburg im Nov. 1848 so kräftig, sogar ihr göttliches Anrecht auf Erziehung und Unterricht, von der Volksschule bis zur Hochschule, geltend zu machen. Und 1849 war die Einsprache der römischen Curie schon mächtig genug, um die gesetzliche Wahl eines Bischofs von Mainz zu hintertreiben. Die katholische Kirche, welcher irdische und überirdische Mittel, die Gemeinde ihrer Gläubigen zusammenzuhalten, nicht fehlen, konnte bei der Auflösung der Verbindung des Staats und der Kirche im Ganzen nur gewinnen.

Was konnte dagegen der protestantischen Kirche die Lostrennung von dem Staate nützen, mit welchem sie in der ganzen Zeit ihres Bestehens verwachsen gewesen war? Ihre Regierung ruhte seit mehr als drei Jahrhunderten in den Händen der Staatsgewalt. Der Staat hatte bisher die Verwaltung ihres Vermögens und ihrer Einkünfte beaufsichtigt, die theologischen Facultäten besetzt, Staat und Kirche hatten sich in der Volksschule die Hände gereicht. Dem geistigen Drucke, welchen die Kirche zuweilen von Seiten des Staats erlitten hatte, ward ja schon durch eine freie Staatsverfassung vorgebeugt. Wozu eine volle Losreissung der protestantischen Kirche vom Staate, an welchem sie sich bisher, wie der Weinstock an der Ulme, emporgerankt hatte? War dieselbe schon kräftig genug, um sich dem Staate gegenüber plötzlich auf ihre eigenen Füsse zu stellen, um sich eine selbständige Verfassung, die sie bisher gar nicht gehabt hatte, auf einmal zu geben? Was konnte sie vor völliger Zersplitterung in einer Menge von Secten anders schützen, was konnte sie anders in ei-

ner gewissen Einheit zusammenhalten, als die Verbindung mit dem Staate?

Gleichwohl glaubte D. Hase, auch im Namen der protestantischen Kirche die Grundrechte der deutschen Nationalversammlung freudig begrüssen zu müssen. „Auch der evangelischen Kirche bieten die Grundrechte die Verwirklichung dessen, was sich lange still in ihr vorbereitet hat, der Staat wirft ihr die volle Freiheit in den Schooss, welche von ihren Juristen und Philosophen oft unter einem Alles verschlingenden Staatsbegriffe verleugnet, von Theologen und bedrückten Gemeinden bald als eine Gnade der erlauchten Schutzherrn erbeten, bald als das alte gute Recht gefordert worden ist“ (a. a. O. S. 32 f. d. 1. Ausg.). „Die deutsche Nationalversammlung hat das gerade Gegentheil dessen beschlossen, wodurch vor zwei Jahrhunderten jener traurige und doch nothwendige Friede die Wunden des Vaterlandes schliessen wollte: an die Stelle des durch eine bestimmte Verjährung gesicherten Besitzstandes einer jeden Kirche, der nur den reichsunmittelbaren Ständen die Freiheit des Religionswechsels ohne bürgerliche Verkümmerung gewährte, ist die allgemeine Freiheit getreten, beiden Kirchen und allen Kirchen ist die Bahn geöffnet, sich auszubreiten, das ganze Volk ist reichsunmittelbar geworden“ (ebd. S. 36). „Hier war keine Hülfe, auch für den Frieden des Staats keine, als die Scheidung, nicht um zu scheiden, was Gott zusammengefügt hat, sondern um in der Anerkennung des Verschiedenen an die Stelle der vom Staat unterjochten Kirche, wie des vordem von der Kirche unterjochten Staates, ihren freien gottgesegneten Bund zu setzen“ (ebd. S. 34). Der über der bisherigen Zerstückelung Deutschlands sich erhebende Reichsadler sollte auch eine deutsch-protestantische Nationalkirche in seinem Gefolge haben und an die Stelle der bisher vom Staate ausschliesslich privilegirten, dafür auch widerwillig ihm unter-

worfenen Staatskirche „eine grosse Kirche der Mehrzahl; eine protestantische Volkskirche, als das Organ für die eigentlich geschichtliche Bedeutung des deutschen Protestantismus" setzen (ebd. S. 77). Diese neue Volkskirche, um deren hohen Dom sich immerhin „ein Kranz separater Kapellen" bilden möge, sollte masshaltend zwischen den Entgegengesetzten zur Rechten und zur Linken, den Lichtstrom deutscher Theologie mit der tiefen Innigkeit deutschen Volkscharakters zusammenfassend, wie einst die Entstehung, so die geschichtliche Fortbildung des Protestantismus vorzugsweise vertreten" (ebd. S. 114).

Zu einem deutsch-protestantischen National-Concilium, für welches Hase schon das Schloss Friedenstein bei Gotha vorschlug (ebd. S. 109 f.), ist es indessen nicht gekommen, und die deutsch-protestantische Reichs-Kirche ist mit dem Reiche selbst „wie eine Luftspiegelung in der Wüste" vorübergegangen. Die „masshaltende Stellung zwischen den Entgegengesetzten zur Rechten und zur Linken" ward schon dadurch erschwert, dass die Letztern in der politischen Bewegung völlig aufgingen. Die von Uhlich geleitete Frühlingsversammlung im J. 1848 auf dem Bahnhofe zu Köthen (d. h. wie Hase selbst a. a. O. S. 125 sagt, dem „heiligen Boden der Lichtfreunde, welcher wenig geeignet war, das neue Jerusalem oder Mekka der deutschen Kirche zu werden") entwarf zwar die Umrisse einer neuen Kirchenordnung, hatte aber so wenig Erfolg, dass die besonders zur Vernehmung mit den Süd- und Westdeutschen bestimmte Pfingstversammlung auf der Wartburg gar nicht einmal zu Stande kam. Und das Haupt der protestantischen Freunde selbst entzog sich, wie Hase sagt, „als Abgeordneter zur Preussischen Landesversammlung in politische Angelegenheiten verwickelt und wohl etwas vertieft in die Entschuldigung der Scherze des Berliner Pöbels", eine Zeit lang seinen Kirchensorgen. Dagegen

hatte die Versammlung der „Entgegengesetzten zur Rechten" in der Schlosskirche zu Wittenberg (Sept. 1848) den nachhaltigsten Erfolg und eröffnete eine Reihe von jährlichen Kirchentagen, welche ebenso wenig für die „geschichtliche Fortbildung des Protestantismus" im Sinne Hase's wie für eine deutsch-protestantische Reichs-Kirche gestimmt waren. Obwohl hier von Anfang an neben Männern wie Stahl auch milder Gesinnte wie Nitzsch hervortraten, und obwohl die Mitgliedschaft nur an die Erklärung des Einzelnen geknüpft war, mit seinem Glauben auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse zu stehen, machte sich doch von vorn herein auser der einstimmigen Erklärung gegen die Revolution, um deren willen man sogar einen freiwilligen allgemeinen Busstag ausschrieb, und dem offenen Bestreben, die Rationalisten auszuschliessen, der Stahl'sche Gedanke eines Kirchenbundes geltend, welcher die einzelnen kirchlichen Gemeinschaften auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse unverändert erhalten wollte und daher, wenn überhaupt etwas verändert werden sollte, eher geeignet war, die bereits in mehreren Landeskirchen bestehende Union wieder in ihre ursprünglichen Bestandtheile aufzulösen [1]). Zwar konnte diese Ver-

1) Hase sah in diesem Kirchenbunde nicht nur eine blosse Nothkirche, mit der man vorlieb nehmen müsste, wenn eine grosse evangelische Volkskirche nicht zu erreichen sein sollte („es wäre wie im Vaterlande ein Staatenbund und Bundestag statt eines Bundestages und Reichs"), sondern hat auch von vorn herein die unionsfeindliche Richtung durchschaut. Es war ja ausdrücklich beschlossen: „Der Kirchentag ist nicht eine den Unterschied der Bekenntnisse verwischende oder die confessionellen Kirchen aufhebende Union, sondern eine kirchliche Conföderation." Man sagte von der Union, dass sie einen schlimmen Klang habe, gab sich besondre, wenn auch vergebliche, Mühe, die separirten Lutheraner in Preussen herbeizuziehen. Die kirchliche Union konnte freilich, wenn es doch einmal für unrecht galt, „den Unterschied der Bekenntnisse zu verwischen", nur noch als eine Art von Uebel geduldet werden. Vergl. Hase a. a. O. 1. Aufl. S. 126 f.

sammlung das offene Geständniss nicht unterdrücken, dass ihre Pastoren keine Gemeinden hinter sich, dass 99 Hunderttheile in den Gemeinden sich vielmehr mit dem Feinde verschworen haben; sie musste daher die innere Mission lebhaft empfehlen, um sich überhaupt erst Gemeinden zu schaffen. Aber nach Unterdrückung der Revolution, welche schon die zweite Wittenberger Versammlung 1849 durch einen allgemeinen Dank-, Buss- und Bet-Tag feierte, konnte dieser pastorale Kirchentag allerdings ein Hauptwerkzeug der siegreichen Reaction werden.

Die Versuche einer Trennung der Kirche vom Staate und einer umfassendern Vereinigung der getrennten Landeskirchen wurden in der That bald genug vereitelt. Jene Trennung ward ganz rein in Oldenburg eingeführt (seit dem 3. August 1849), hatte aber sehr bald solche Uebelstände zur Folge, dass die neue Kirchenverfassung, zu deren Aufhebung der Landesfürst durch den Kirchentag aufgefordert ward, kein langes Bestehen haben konnte[1]). In Mecklenburg-Schwerin ward das „bisherige Oberbischofsamt" des Landesherrn nur dazu auf Grund der deutschen Grundrechte für erloschen erklärt, um noch in demselben Jahre (1849) durch einen ständigen „Oberkirchenrath" ausgeübt zu werden. Die äusserst freie Verfassung, welche sich die unirte baierische Pfalz gegeben hatte, erlag trotz der königlichen Genehmigung vom 11. Mai 1849, nach fast allgemeiner Missbilligung der theologischen Facultäten[2]), dem vollständigen Umschwunge der Zeit. Und wenn es gerade den Thüringern am nächsten lag, sich zu einer „thü-

1) Vgl. Hase's Denkschrift in der 2. Auflage S. 134 f. Das landesherrliche Kirchenregiment ward auch wirklich zu Anfang 1853 hergestellt.

2) Vgl. die Gutachten deutscher evangelischer Facultäten über den der vereinigten Kirche in der bayerischen Pfalz zugedachten Verfassungsentwurf, Frankfurt a. M. 1851.

rigischen Landeskirche" zu vereinigen, so blieb es in dieser Hinsicht doch bei dem von einer kirchlichen Versammlung in der akademischen Aula zu Jena am 18. April 1849 gefassten Beschlusse.

Die Trennung der Kirche vom Staate, welche in den Revolutionsjahren gefordert ward, würde zu einer ganz eigenthümlichen Stellung der Theologie und der theologischen Facultäten geführt haben. Diese Frage ist damals mit Umsicht von Zeller besprochen worden[1]. Die unmittelbarste Folge jener Trennung, meinte Zeller, werde sein, dass auch die Theologie überwiegend vom kirchlichen Standpuncte aus bestimmt werde. Der Staat werde genöthigt sein, auf seinen Universitäten nur solche Theologen anzustellen, welche die Kirche gutheisst. „Sollte er sich dessen weigern, so wird ihn bald die Entvölkerung der theologischen Hörsäle eines Andern belehren, und sollte er auf seinem der Kirche entgegengesetzten Wege verharren, so wird Niemand dieser verwehren können, Fachschulen zu errichten, auf denen die Theologie in ihrem Sinn gelehrt wird." Auch die Freiheit der Forschung, welche im protestantischen Princip liege, sei desshalb keine hinreichende Bürgschaft, weil es sich eben frage, ob diese Consequenz auch anerkennt werde. Werde daher in Folge der Kirchen-Emancipation die Theologie in strengere Abhängigkeit von der Kirche gerathen, so heisse diess: die theologische Wissenschaft wird ihre Richtung von der Masse der Gemeindeglieder erhalten, die unwissenschaftliche Menge wird über die Wissenschaft zu Gericht sitzen. „Das, was unsre Wissenschaft erst zur Wissenschaft macht, die Freiheit ihres Geistes, die Rücksichtslosigkeit und Voraussetzungslosigkeit ihrer Forschung, wird unter dem übermüthigen Einfluss

1) Die Trennung der Kirche vom Staat in ihrer Bedeutung für die Theologie, Theol. Jahrb. 1849, S. 143 f.

der kirchlichen Abhängigkeit unmittelbar zu Grunde gehen.“ „Nur wo der Staat der Kirche die Zügel aus der Hand genommen hat, ist die kirchliche Wissenschaft frei geworden, und sobald er sie ihr wieder zurückgiebt, wird es mit dieser Freiheit zu Ende sein.“ Nur ein schlechter Nothbehelf sei die Sectenfreiheit. Die Erfahrung zeige, dass eine wissenschaftlich bedeutende und entwickelungsfähige Theologie in kleinen Secten nicht gedeihen kann. „Wir sind weit entfernt, desshalb die Unabhängigkeit der Kirchen, welche unsre Zeit mit Recht verlangt, verweigert oder beschränkt zu wünschen. Aber auf eine andre Gestaltung der Theologie wird man sich allerdings gefasst machen müssen. Schon die Stellung der theologischen Facultäten wird eine ganz andre werden. Als theologische Lehranstalten werden sie in zunehmende Abhängigkeit von der Kirche gerathen und folgerichtig den kirchlichen Behörden untergeordnet werden müssen, als rein wissenschaftliche Anstalten dagegen müssten sie ebenbürtige Glieder der Universitäten und von jeder kirchlichen Aufsicht befreit sein. Die Folge von dieser Collision wird nur sein können, dass sich die theologischen Schulen als solche früher oder später von den Universitäten ablösen; denn weder die Kirche wird sich die Lehrer ihrer Wissenschaft vom Staat setzen lassen, noch der Staat an seinen Hochschulen von der Kirche ernannte dulden oder gar besolden können, und wenn jene den Glauben der Gemeinde zur Norm der theologischen Lehre machen wird, so kann umgekehrt dieser auf die Lehrfreiheit und die Unabhängigkeit der Wissenschaft für keinen Theil des akademischen Unterrichts verzichten, ohne eben damit beide dem Grundsatz nach gänzlich aufzugeben.“ „Die theologische Facultät an den Hochschulen wird in Zukunft mit Einem Wort in die philosophische übergehen, die freie wissenschaftliche Theologie wird in dieser als Religionsphilosophie und Religionsgeschichte behandelt, der philologi-

schen Erklärung klassischer Schriften wird die der biblischen zur Seite gesetzt werden müssen; die positive Theologie dagegen wird von den Universitäten an eigene Anstalten übergehen müssen, deren Leitung den einzelnen Kirchen zu überlassen sein wird. Die Trennung der freien Wissenschaft und der Theologie ist nur eine von den Consequenzen, die sich aus der Trennung von Staat und Kirche im Laufe der Zeit nothwendig entwickeln müssen." In der That eine sehr bedenkliche Folge jener Trennung von Staat und Kirche, welche man damals im Munde führte, die Auflösung der theologischen Facultät, zum Theil in eine Abtheilung der philosophischen Facultät, zum Theil in eine ausser-akademische Lehranstalt der Kirche, die Auflösung der theologischen Wissenschaft als solcher! Mag Zeller auch Manches zu schwarz gesehen haben, mag er es zu wenig angeschlagen haben, dass die freie Kirche auch mit der freien Wissenschaft verbündet ist: warum sollte man das alte Verhältniss der Kirche zum Staate nicht lieber fortbestehen lassen, wenn doch eben vom Staate und seiner Bildung so wohlthätige Wirkungen auf die Kirche ausgehen? Kann man die Trennung der Kirche vom Staate noch wünschen, wenn die Kirche in ihrer Selbständigkeit sich immer mehr gegen die Bildung der Zeit verschliessen wird, deren Beschützer und Träger der Staat ist? Es ist in mehr als Einer Hinsicht ein Glück zu nennen, dass die Trennung der Kirche vom Staate, wenigstens wie man sie vor zehn Jahren verlangte, nicht durchgesetzt worden ist.

II. Die Kirche in der Zeit der Contre-Revolution 1850—1853.

Die allgemeine Lähmung und Betäubung, welche die Bewältigung der Revolution und das Scheitern so grosser vaterländischer Hoffnungen zur Folge hatte, kam auch der

kirchlichen Reaction zu gute. Nun konnte man ja alle Theologie, welche sich von der äussern Autorität freigemacht hatte, alle freisinnigen Richtungen in der protestantischen Kirche, welche mit den Grundsätzen der Reformation Ernst machten, den Machthabenden ganz einfach als die Quelle alles revolutionären Umsturzes der Auctorität darstellen. So bezeichnete Stahl in dem Vortrage: „Was ist die Revolution?" (Berlin 1852) den Rationalismus als die Emancipation des Menschen von Gott, das Heraustreten des Menschen aus Gottes Hand, um auf sich selbst zu stehen und Gottes nicht zu bedürfen, nicht bloss als Unglauben an Gott, sondern auch als einen Gegenglauben an den Menschen, also als die Selbstvergötterung des Menschen, und hiermit den Quell der Revolution in ihrer verruchtesten Gestalt. Um dieses vielgestaltige Ungeheuer auszurotten, handelte es sich vor Allem um Herstellung einer festen Auctorität in Kirche und Theologie. Und da die protestantische Kirchenverfassung kein allgemeines Papstthum kennt, so kam es in dieser Hinsicht vor Allem auf Benutzung einer dienstwilligen, noch immer das Kirchenregiment führenden Staatsgewalt an. Auf dem Gebiete der Lehre handelte es sich um die verlassene Auctorität der alten reformatorischen Bekenntnisse, um die Rückkehr zum Confessionalismus. Und da die lutherische Kirche in alter Zeit durch die Strenge des Bekenntnisszwanges die reformirte übertroffen hatte, da das reformirte Bekenntniss in der Lehre von der Person Christi und vom Abendmahl rationeller als das lutherische war, so ward die ganze reactionäre Bewegung in der protestantischen Kirche zur „lutherischen Strömung". Hatte man kurz vorher fast nur das Feldgeschrei: Trennung der Kirche vom Staate und volle Freiheit des Glaubens und Gewissens! vernommen: so hiess es jetzt: Fortdauer des landesherrlichen Kirchenregiments und Herstellung der Auctorität der Bekennt-

nisse! Wenn der Jesuitismus es unternommen und zum Theil auch durchgeführt hatte, die reformatorische Bewegung gänzlich zu unterdrücken und die Auctorität der „Kirche" des Mittelalters herzustellen, so konnte es ja auch unsrer kirchlichen Reaction vielleicht gelingen, mit bekannten Mitteln durch Hülfe der Staatsgewalt das protestantische Volk auf den Standpunct des alten Lutherthums zurückzubringen. Aber freilich galt es nicht nur, die deutsche Wissenschaft zur Umkehr zu zwingen, sondern auch Alles das zu hintertreiben, was der neuere Staat in kirchlicher Hinsicht zu Gunsten der Aufklärung und unter ihrem Einflusse eingerichtet hatte.

Die katholische Kirche bedurfte einer solchen Umkehr nicht, da sie den Standpunct der Auctorität nicht bloss weit schärfer durchgeführt, sondern auch niemals verlassen, in einer weder durch die Reformation, noch durch die Aufklärungszeit unterbrochenen Weise stetig fortgeführt hatte. „Die protestantische Kirche kann es nun einmal nicht vergessen, wenn wir auch von unsern katholischen Brüdern nicht so fleissig daran erinnert würden, dass sie so unleugbar, als der Thron der seeherrschenden Königin, auf eine Revolution gegründet ist; denn Papst und Bischöfe waren im 16. Jahrhunderte namentlich in Deutschland eine ebenso gesetzliche Obrigkeit als der Kaiser und die weltlichen Fürsten. Daher man, um mit der Revolution gründlich zu brechen, mit dem Protestantismus selbst brechen muss, der nicht mit Unrecht beschuldigt wird, das Princip der Volkssouveränetät auf die Kirche übertragen zu haben; die alte legitime Religion des europäischen Abendlandes ist der römische Katholicismus" [1]). Es ist desshalb leicht erklärlich, dass die katholische Kirche, welche mit der Fahne der Legitimität nur ihr eigenes Banner aufrichtete, in der Zeit

---

1) Hase a. a. O. 2. Aufl. S. 400 f.

der Reaction eine aufallende Nachsicht und Gunst von Seiten der Regierungen genoss. „Die katholische Kirche“, konnte Hase a. a. O. S. 371 sagen, „hat den politischen Umschwung nach beiden Seiten hin benutzt, sie hat von der Revolution die Declaration ihrer Freiheit, von der Reaction die Verwirklichung eines stattlichen Theils derselben empfangen.“ Der alte Kaiserstaat Oesterreich zeigte schon in den Vorbereitungen des 1855 abgeschlossenen Concordats ein entschiedenes Aufgeben der aufgeklärten Josephinischen Ueberlieferungen. In Preussen, dem Vororte des deutschen Protestantismus, konnten die katholischen Bischöfe die Einladung des Cultus-Ministers v. Ladenberg, sich mit dem Staate über die verheissene Selbständigkeit ihrer Kirche zu verständigen, dadurch erwiedern, dass sie in einer Denkschrift vom August 1849 als Folgen dieser Selbständigkeit die vollständige Ueberweisung des Kirchenguts, die Enthaltung des Staats von jedem Einfluss auf die Besetzung geistlicher Stellen, die unbeschränkte Leitung der Erziehung des Klerus und der katholischen Schulen, die ungebundene Verwaltung des Sacraments der Ehe forderten. Nachdem die beschworene Verfassung vom 31. Jan. 1850 der katholischen Kirche den Verkehr mit den kirchlichen Obern frei gegeben und auf den Einfluss des Staats bei Besetzung geistlicher Stellen verzichtet hatte, inwiefern dieselben nicht auf Patronat oder sonstigen Rechtstiteln beruhen, liess es die preussische Regierung geschehen, dass diejenigen Priester, welche zugleich Staatsämter bekleideten, nach der Anweisung ihrer Bischöfe sich weigerten, die Verfassungsurkunde anders zu beschwören, als mit Vorbehalt der Rechte ihrer Kirche. Die Regierung war mit denjenigen Priestern zufrieden, welche erklärten, dass sie ohne die Weisung des Bischofs den Eid unbedenklich geleistet haben würden. „Eine Reihe Zugeständnisse vom Jahre 1851“, sagte Hase a. a. O. S. 391 f., „deuten auf den Fortgang

der Ausgleichung. So von Seiten der Regierung für die Bischöfe die volle Gerichtsbarkeit in Disciplinarsachen über die Geistlichen und über das Sacramentalische in Ehesachen, mit Anweisung an die bürgerlichen Gerichte, die betreffenden bischöflichen Requisitionen zu vollstrecken; die Einräumung zunächst für den Erzbischof von Gnesen und Posen, dass alle Befugnisse, welche das Landrecht den geistlichen Obern zuspricht, auch wenn sie bisher von den Provinzialregierungen geübt wurden, auf den Bischof übergehen sollen, ebenso die sofortige Uebergabe des gesammten Stiftungsvermögens, wobei dem Staate nur für Stellen landesherrlichen Patronats das Recht und die Pflicht, wie sie andern Patronen zukommen, vorbehalten ist. Missionen der Jesuiten durften wieder öffentlich in preussischen Landen umherziehen, und man wollte bemerken, dass sie begonnen hatten in Baden bald nach dem Einmarsche der preussischen Truppen, als der Belagerungszustand sonst jeden aufreizenden Mund verschloss. Andererseits als der Papst dem preussischen Ministerpräsidenten das Grosskreuz des Pius-Ordens übersandte, hat das begleitende Breve denselben als einen geliebten Sohn von allen Excommunications-, Interdicts- und sonstigen Strafen und Censuren, die er sich etwa zugezogen habe, losgesprochen; und so wie nach einer römischen Ueberlieferung der gute Kaiser Trajan der einzige Heide ist, welcher auf das Gebet eines grossen Papstes die Seligkeit erlangt hat, wird Herr von Manteuffel vielleicht der jetzige Ketzer sein, der in den katholischen Himmel eingeht“ [1]). So vollständig nun aber auch der preussische Ministerpräsident diese päpstliche Anerkennung verdient haben mochte, so ward doch dem Staate des grossen Friedrich gar zu viel geboten, als der durch die Aushängung des heiligen Rocks berühmt gewordene Bischof

---

1) Hase a. a. O. 2. Aufl. S. 391 f.

Arnoldi von Trier im März 1853 seinen Pfarrern befahl, gemischte Ehen nur dann, aber auch dann ohne den Segen der Kirche zu gestatten, wenn der nichtkatholische Ehetheil die katholische Erziehung sämmtlicher Kinder eidlich zusichere. Und nachdem die grossherzoglich-hessische Regierung es ruhig ertragen hatte, als der neue Bischof von Mainz durch Herstellung des Seminars in Mainz die katholisch-theologische Facultät des Staats zu Giessen ausser Thätigkeit setzte, mussten die sämmtlichen süddeutschen Regierungen von den Bischöfen der oberrheinischen Kirchenprovinz die Erklärung vom 5. März 1853 vernehmen, dass sie Gott mehr als den Menschen gehorchen, d. h. dem Papste, welcher die Anordnungen der Regierungen längst als widerkatholisch und widerrechtlich verworfen habe, Folge leisten werden. In welcher Weise die katholische Kirche den Anordnungen des Staats Widerstand zu leisten wagte, zeigte der 1853 entbrannte, leider nicht ohne Schuld der Regierung veranlasste Kirchenstreit in Baden. Die Befreundung des neuern Staats mit der katholischen Kirche konnte allerdings nur vorübergehend sein und nur so lange dauern, als es sich in der Zeit der Reaction überhaupt um Herstellung der Auctorität handelte.

Auch mit der protestantisch-kirchlichen Reaction konnte der Staat, so innig das Bündniss der politischen und der kirchlichen Reaction anfangs zu sein schien, nicht für immer zusammengehen, und die kirchliche Reaction kam auch hier dadurch zum Stillstande, dass sie den anerkannten Rechtsboden des Staats unterwühlte. Die einseitige Durchführung des Grundsatzes der Auctorität musste ebensowohl über die Reformation selbst hinaus zu einem halbkatholischen Wesen, als auch zu einem Widerspruch gegen die Ordnung des neuen Staats führen. Die kirchliche Reaction des Protestantismus untergrub sich selbst, indem sie immer mehr das revolutionäre Wesen einer Contre-Revolution her-

ausstellte. Kann man denn, wie man doch vorgab, mit der Revolution vollständig brechen, wenn man selbst ganz revolutionär verfährt? Nirgends trat dieses durchaus rechtswidrige und revolutionäre Verfahren der kirchlichen Reaction so grell hervor, als in Preussen. Hier stand hauptsächlich zweierlei im Wege: die erst am 31. Jan. 1850 beschworene Verfassung, welche die Glaubens- und Gewissens-Freiheit des Einzelnen, die Selbständigkeit der evangelischen wie der römisch-katholischen Kirche gewährleistete[1]), und die bereits durch den vorigen König eingeführte Union der beiden protestantischen Schwesterkirchen. Anknüpfend an die Bestrebungen seiner kurfürstlichen und königlichen Vorfahren, „die beiden getrennten protestantischen Kirchen, die reformirte und lutherische, zu einer evangelisch-christlichen in Ihrem Lande zu vereinigen", wünschte Friedrich Wilhelm III. in der Cabinetsordre vom 27. Sept. 1817, „ein gottgefälliges Werk, welches in dem damals unglücklichen Sectengeiste unüberwindliche Schwierigkeiten fand, unter dem Einfluss eines bessern Geistes, welcher das Ausserwesentliche beseitigt und die Hauptsache im Christenthum, worin beide Confessionen eins sind, festhält, zur Ehre Gottes und zum Heil der christlichen Kirche", in seinen Staaten zu Stande gebracht, und bei der

1) Art. 17: „Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religions-Gesellschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religions-Uebungen wird gewährleistet. Der Genuss der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse. Den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen." Art. 15: „Die evangelische und die römisch-katholische Kirche, so wie jede andre Religions-Gesellschaft, ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig und bleibt im Besitz und Genuss der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds."

bevorstehenden Säcularfeier der Reformation damit den Anfang gemacht zu sehen. Eine solche wahrhaft religiöse Vereinigung der beiden, „nur noch durch äussern Unterschied getrennten“, protestantischen Kirchen sei den grossen Zwecken des Christenthums gemäss, entspreche den ersten Absichten der Reformatoren, liege im Geiste des Protestantismus und werde „die Quelle vieler nützlichen, oft nur durch den Unterschied der Confession bisher gehemmten Verbesserungen in Kirchen und Schulen“. Der König wollte also eine „Vereinigung, in welcher die reformirte nicht zur lutherischen, und diese nicht zu jener übergeht, sondern beide eine neubelebte, evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden“. Nach dem ursprünglichen Sinne ihres königlichen Urhebers war die preussische Union unverkennbar eine Aufhebung des durch die Verschiedenheit des Bekenntnisses bedingten, durch den unglücklichen Sectengeist so lange festgehaltenen Unterschiedes der lutherischen und der reformirten Kirche, ihre Verschmelzung zu einer neuen „evangelisch-christlichen“ Kirche, in welcher der nur noch äusserlich fortbestehende Unterschied der Confession völlig aufhören, und nach Beseitigung des Ausserwesentlichen „die Hauptsache im Christenthum, worin beide Confessionen eins sind“, festgehalten werden sollte. Zwar hat derselbe König in einer zweiten beschwichtigenden Cabinetsordre vom 28. Febr. 1834 auch wieder erklärt: „die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnissschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden. Durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mässigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpuncte der andern Confession nicht mehr als den Grund gelten lässt, ihr die äusserliche kirchliche Gemeinschaft zu

versagen". Allein die Auctorität der Bekenntnissschriften war in Preussen „bisher" sehr bedingt, namentlich durch Anerkennung der heiligen Schrift als „alleiniger Glaubensnorm", und die neue königliche Erklärung konnte doch unmöglich die Stiftungs-Urkunde aufheben sollen. Der auf solche Weise unirten protestantischen Landeskirche war nun in der preussischen Verfassungs-Urkunde, welche nur eine einzige „evangelische" Kirche neben der römisch-katholischen und „andern Religions-Gesellschaften" kennt, die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zugesichert worden. Die Erwartungen auf die Ausführung dieser Selbständigkeit mussten aber schon sehr herabgestimmt werden, als ein „Allerhöchster Erlass v. 29. Juni, betr. die Grundzüge einer Gemeinde-Ordnung und die Einsetzung des Evangelischen Ober-Kirchenraths" (Amtlicher Abdruck, Berlin 1850) den östlichen Provinzen eine sehr bescheidene, ja nach verschiedenen Seiten höchst bedenkliche Gemeinde-Ordnung anbot und einen „Evangelischen Ober-Kirchenrath" als höchste Behörde der protestantischen Landeskirche einsetzte. In den Erlassen dieses Ober-Kirchenraths trat von vorn herein, wenn auch schüchtern, die Rede hervor, dass durch die Ablösung von einem den Kammern verantwortlichen Staatsministerium die durch die Verfassungs-Urkunde gebotene Trennung der protestantischen Kirche vom Staate und ihre Selbständigheit bereits in der Hauptsache vollzogen sei. Das landesherrliche Kirchenregiment übe der König nicht als Staatsoberhaupt, sondern als das vornehmste Glied (*persona praecipua*) der Landeskirche aus [1]). Diese eigenthümliche Lehre, durch welche der Art. 15 der Verfassung schmählich vereitelt ward, trug der neue, ganz der Reaction angehörende Cultusminister v. Raumer am 8. Febr. 1851 offen und ohne alle

1) Vgl. Hase a. a. O. 2. A. S. 233 f.

Scheu in der zweiten Kammer vor. Obwohl der König erst sechs Jahre vorher seine Sehnsucht erklärt hatte, die Last des Kirchenregiments „in die rechten Hände“ zurückgeben zu wollen, wagte ein auf gewissenhafte Beobachtung der Verfassung vereidigter Rath der preussischen Krone die öffentliche Erklärung, dass die selbständige Ordnung und Verwaltung der evangelischen Kirche „nach der bestehenden Kirchenverfassung, wie sie in der evangelischen Landeskirche seit über 300 Jahren anerkannt ist“, eben das alte Kirchenregiment bedeute, welches der Landesherr „als hervorragendes Glied der Kirche“ durch den Ober-Kirchenrath, die Consistorien und die Superintendenten als „die rechtmässigen Vertreter der Kirche“ ausübe. So war denn das Zauberwort gefunden, durch welches alle Bittschriften, dass doch endlich die Verheissung des Königs und die Gewährleistung der Verfassung ausgeführt werden mögen, einfach zurückgewiesen werden konnten [1]. Das, was man bisher für die grösste Unselbständigkeit der protestantischen Kirche gehalten hatte, das landesherrliche Kirchenregiment in der unbedingtesten Gestalt, ward auf einmal für ihre verfassungsmässige Selbständigkeit erklärt [2]. Mit die-

---

1) Man vergleiche: Die Selbständigkeit der evangelischen Landeskirche in Preussen, und ihre Vollziehung durch das Cultusministerium, aktenmässig dargestellt und mit einer Petition der hohen zweiten Kammer überreicht, von Jonas, Eltester, G. Lisko, Sydow, Müller, Berlin 1851.

2) Dieses ministerielle Kunststück, welches in der Evangelischen Kirchenzeitung sogleich als „das Lied einer ersten Lerche im Februar“ begrüsst ward, ist sehr treffend von Hase a. a. O. S. 248 f. beurtheilt worden: „Die Selbständigkeit der evangelischen Kirche in Preussen ist vorhanden, seit Jahrhunderten vorhanden, wir haben's nur nicht gemerkt“. Durch ihre vermeinte Selbständigkeit wird die evangelische Landeskirche in unbedingte Abhängigkeit vom Landesherrn und der religiösen Partei gebracht, die möglicherweise sein Ohr und sein Herz hat. Nach seinem Wohlgefallen ernennt er die Mitglieder des Ober-Kirchenraths und der Consistorien, nach ihrem Rathe erlässt

ser ächt revolutionären Erschütterung des Rechtsbodens, mit dieser Kunst, „die Finsterniss zu Licht und das Licht zu Finsterniss, das Bittere süss und das Süsse bitter zu machen“ (Jes. 5, 20), begann die kirchliche Reaction in Preussen ihren Lauf. Mit der verfassungsmässigen Selbständigkeit der evangelischen Kirche war es also in Preussen für geraume Zeit vorbei. Denn der König verschmähte zwar für sich selbst solche elenden Kunstgriffe, bezeichnete aber in einem Erlasse vom 13. Juni 1853 über die neue Fassung der rheinisch-westphälischen Kirchenordnung die „rechten Hände“, in welche er sein Kirchenregiment niederlegen wolle, als „apostolisch gestaltete Kirchen geringen übersichtlichen Umfanges, in deren jeder das Leben, die Ordnungen und die Aemter der allgemeinen Kirche des Herrn auf Erden, wie in einer kleinen Welt, und für dieselbe thätig sind; es sind, kurz gesagt: die selbständigen,

er Gesetze, nach denen die Kirche verwaltet wird, übt, abgesehen von geistlichen Staatshandlungen, ganz dieselbe Macht, die der Papst über die katholische Kirche übt, ohne auch nur wie dieser bei seiner Weihe irgend eine gesetzliche Verheissung und Bürgschaft der Kirche ertheilt zu haben. Auf diesen Felsen ist die neue Selbständigkeit der evangelischen Kirche gegründet, dass ihre Behörden nicht auch den Abgeordneten des Volks, sondern nur dem verantwortlich sind, der sie ernennt“. „Die Selbständigkeit der evangelischen Kirche besteht darin, dass der Landesherr sie ordnet und regiert nach seinem Wohlgefallen.“ „Dem Königthum haben diese Royalisten keinen Dienst geleistet, indem sie dem protestantischen Volke weiss machen wollen, Friedrich Wilhelm IV, als er einst seine Sehnsucht aussprach, die Regierung der Kirche in die rechten Hände zurückgeben zu können, habe eben diess gemeint, dass er darnach sich sehne, das Kirchenregiment aus seiner Hand als Staatsoberhaupt in seine Hand als vorzüglichstes Mitglied der Kirche zu legen, oder dass jene edlen Worte den Sinn gehabt hätten: ich sehne mich nach der Stunde, wo ich die Kirche von dem geistlichen, dem Staate verantwortlichen Minister losmachen und sie in die Hände des Ober-Kirchenraths legen kann, der von mir allein abhängt“ (ebd. S. 321 f.). Am besten kann man sagen, dass die herrschende Richtung in Preussen das Ideal byzantinischer Zustände verfolgte.

zeugungskräftigen Schöpfungen, mit welchen, als mit lebendigen Steinen, die Apostel des Herrn den Bau seiner sichtbaren Kirche begannen, und ihr im Feuer der Verfolgung den Sieg bereiteten". Mit der Niederlegung des landesherrlichen Kirchenregiments hatte es allerdings noch gute Wege, wenn die ganze Kirche, wie sie sich jetzt gestaltet hat, erst 18 Jahrhunderte zu ihrer ursprünglichen apostolischen Gestalt, in welcher freilich kein Fürst das Kirchenregiment geführt hat, zurückkehren sollte. Diese Erklärung konnte den Sinn haben, dass das landesherrliche Kirchenregiment so lange bestehen solle, als es überhaupt möglich sei. Wie also aus der verfassungsmässigen Selbständigkeit der evangelischen Kirche Preussens zur Zeit noch nichts ward, so fand auch der Art. 12 der beschworenen Verfassung, welcher die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religions-Gesellschaften, der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religions-Uebung gewährleistete, keine andere Erfüllung, als dass die freien und deutsch-katholischen Gemeinden als rein „politische Vereine" geschlossen und unterdrückt wurden.

Konnte man in Preussen so mit der Verfassung umspringen, so durfte die kirchliche Reaction auch wohl hoffen, trotz der Union den alten Confessionalismus wieder herzustellen. Ausgehend von der zweiten Cabinetsordre, welche von Stahl und Genossen für die *Magna Charta* des lutherischen Bekenntnisses in Preussen erklärt wurde, wollte man die Union nur dem Namen nach bestehen lassen und zunächst auf eine blosse Gemeinschaft des Kirchenregiments und des Abendmahlsgenusses, bei voller Geltung der Sonder-Bekenntnisse, beschränken. Die Union, in welcher nach der Stiftungs-Urkunde weder die reformirte Kirche zur lutherischen, noch diese zu jener übergehen, sondern beide eine neu belebte „evangelisch-christliche" Kirche werden sollten, ward nun auf ächt jesuitische Weise dazu

gemissbraucht, um das Lutherthum zur Alleinherrschaft zu bringen. Der katholische Geschichtschreiber der neuesten Geschichte des Protestantismus [1]), der es überhaupt gut verstanden hat, die Blössen und Schwächen der protestantischen Reaction aufzudecken, sagt mit Recht: „Dr. Stahl verharrt nicht aus Princip in der Union, sondern bloss aus Politik und Zweckmässigkeits-Rücksichten, aus begeisterter lutherischer Kirchenpolitik. Die Alliance und die ganze Masse der Reformirten wollen die Union aus Princip; Dr. Stahl dagegen, und die eigentlichen Träger der lutherischen Strömung mit ihm, wollen die Union, um durch die Union die Union in sich aufzuheben, und die reinlutherische Kirche an ihre Stelle zu bringen. Die Union soll nur das Mittel sein, wodurch die nichtlutherischen Elemente in ihr allmälig und unmerklich in's Lutherthum hinübergeführt würden. Durch Austritt aus der Union würden diese abgestossen und in ihrer Sonderkirche verknöchert worden sein. Durch das Verharren des lutherischen Sauerteigs in der Union hoffte man, allmälig die ganze Masse lutherisch zu durchdringen. Erst wenn man diese Umstände in's Auge fasst, hat man die volle Idee und Situation der lutherischen Strömung" (a. a. O. I, S. 98 f.). „Es fehlte nichts mehr, als dass auch das Kirchenhaupt aus der reformirten Dynastie Preussens selber sich definitiv dem Lutherthum zugewendet hätte. In der That scheint man sich mit den bestimmtesten Hoffnungen getragen zu haben; immerhin waren andrerseits die Befürchtungen gross" (a. a. O. I, S. 101). Die confessionelle Strömung hatte ja bereits im Frühjahr 1850 bei Hofe so viel erreicht, dass der König dem vor-

1) Jos. Edmund Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung. Erster Band: Der Aufschwung seit 1848, zweiter Band: Die Schwärmerkirche und ihre Bedingungen. Freiburg i. Br. 1858.

maligen Consistorial-Präsidenten Göschel als Vertreter der lutherischen Vereine schriftlich den Wunsch ausdrücken konnte, in den östlichen Provinzen lutherische Consistorien mit reformirten Beisitzern (etwa wie jetzt die theologische Facultät in Erlangen ungeachtet ihres Lutherthums einen unirten Beisitzer hat), und in gleicher Weise auch den Ober-Kirchenrath einzurichten. Nachdem in Preussen mehr als ein Menschenalter in dem Glauben gelebt hatte, dass die Union laut der Stiftungs-Urkunde mit Beseitigung des Ausserwesentlichen „die Hauptsache im Christenthum, worin beide Confessionen eins sind", festhalte, den Unterschied der Confession in einer neuen „evangelisch-christlichen Kirche" aufhebe, erschien eine Cabinetsordre vom 6. März 1852, welche die Erklärung enthielt, dass die Union durchaus nicht „die Bildung eines dritten Bekenntnisses" herbeiführen solle, sondern nur aus dem Bestreben hervorgegangen sei, die Mitglieder „beider Confessionen" am Tische des Herrn „und beide Bekenntnisse zu einer evangelischen Landeskirche zu vereinigen". Man hatte nun also in Preussen eine königliche Verordnung erreicht, welche, ganz im Sinne der „lutherischen Strömung", die Union, mit ausdrücklichem Ausschluss eines neuen, auf den Consensus begründeten Bekenntnisses, lediglich in Gemeinschaft der Communion und des Kirchenregiments setzte, dagegen die Sonder-Bekenntnisse unverändert in derselben fortdauern liess und ihre Fortdauer auch in dem Ober-Kirchenrath anerkannt wissen wollte. Die Ober-Kirchenräthe schieden sich wirklich am 14. Juli 1852 nach den Sonder-Bekenntnissen. Die grosse, von Hengstenberg und Stahl geführte Reaction schien den ganzen Rechtsbestand der Landeskirche in Preussen untergraben zu haben, über die Verfassungs-Urkunde und über die Union vollständig zu triumphiren. Ein preussischer Consistorialrath in Breslau soll damals

geäussert haben, das Gespenst der Union sei nun durch die Cabinetsordre verscheucht und rechtlich vernichtet [1]).

In der That kam aber der Siegeslauf der kirchlichen Contre-Revolution gerade hier zum Stehen, und die rückläufige Bewegung in Preussen trat in ein gemässigteres Stadium ein. Die Union war denn doch noch zu lebenskräftig, um sich eine solche tödtliche Verletzung ruhig gefallen zu lassen. Bei der *Itio in partes*, welche der Oberkirchenrath am 14. Juli 1852 vornahm, trugen zwar die Herren Twesten und Richter kein Bedenken, sich auf die lutherische Seite (wenn auch mit ausdrücklicher Zustimmung zu der Union im Sinne der Cabinetsordre vom 28. Febr. 1834) zu stellen; allein Ein Mitglied des hohen Raths liess sich doch überhaupt nicht confessionell sondern, erklärte sich vielmehr offen für das durch die Cabinetsordre ausgeschlossene „dritte Bekenntniss", so dass der Oberkirchenrath die Lehr-Union ausdrücklich, wenn auch als Ausnahme, anerkennen musste. Und für diese Lehr-Union im Sinne des *Consensus* liefen nun von allen Seiten Erklärungen ein. Insbesondere erhoben sich die theologischen Facultäten. „Es zeigte sich zur Evidenz, dass fast die ganze theologische Wissenschaft in Preussen jenem dritten Bekenntniss angehöre, welches der König als nicht existirend oder als wenigstens polizeiwidrig ignorirt wissen wollte. Sämmtliche Facultäten, Halle, Königsberg, Bonn voran, erklärten die Unmöglichkeit, wieder bloss lutherisch oder reformirt zu sein, und furchtbare Wahrheiten wandten sie gegen die Ordre vom 6. Mai ein, sowie gegen die auf Zerstörung der Union bedachte Partei" [2]). Doch nicht genug, dass die Thatsache eines „dritten Bekenntnisses" gar nicht mehr umgestossen werden konnte, sie konnte auch gar nicht

1) Vgl. Jörg a. a. O. I, S. 277.
2) Vgl. Jörg a. a. O. I, S. 279.

mehr auf eine bloss ausnahmsweise Stellung beschränkt werden. Die lutherischen, grossentheils von den Behörden begünstigten Wühlereien, welche der Union im Einzelnen jeden Fussbreit Landes streitig machten und das Volk gegen dieselbe aufzureizen suchten, erregten die „Indignation“ des Königs, welcher den Abgeordneten des pommerischen Unions-Vereins erklärte, den Altlutheranern nur in der Absicht manche Concessionen gemacht zu haben, wie man etwa den Kranken Medicin eingebe [1]. So erschien denn am 12. Juli 1853 eine neue Cabinetsordre, in welcher der gekrönte Kirchenregent sich ausdrücklich gegen jede Störung oder Aufhebung der Union verwahrte und den confessionellen Sonderbestrebungen gegen dieselbe entgegentrat. Was man so eben in der höchsten kirchlichen Behörde eingeführt hatte, die confessionelle Sonderung, ward nun mit einem Male in den einzelnen Gemeinden von dem übereinstimmenden Antrage der Geistlichen und Gemeinden und von vorhergegangener Erschöpfung aller Gegenmittel der Ermahnung abhängig gemacht. Die Ausnahme-Stellung, welche man kurz vorher nothgedrungen der Union gewährt hatte, fiel nun plötzlich auf die Sonderbekenntnisse zurück. Vergebens soll Stahl Alles aufgeboten haben, um diese Cabinetsordre zu hintertreiben. Vergebens jammerte Hengstenberg in der Ev. KZtg. vom 24. Sept. 1853: „Die Ordre vom 6. März und die Ordre vom 12. Juli stehen mit einander in directem Widerspruch, indem letztere nach der mit den Grundgedanken des Erlasses vom 6. März v. J. unvereinbaren Richtung eines überwiegenden Unionismus hänge; ihr Eindruck weithin sei der schmerzlichste“. Die bittern Klagen der lutherischen Geistlichen erhöhten hinterher nur die königliche Ungnade, welche sich namentlich in dem verdriesslichen Cabinetsschreiben an die Pastoren der

1) Vgl. Jörg a. a. O. I, S. 275.

Wittenberger Conferenz vom 11. Oct. 1853 aussprach [1]). So war es der Partei Stahl-Hengstenberg auch nur zum Scheine gelungen, der Conföderation, auf welcher der Kirchentag beruhte, eine gemeinsame Confession zu geben. Der Kirchentag zu Berlin bekannte sich zwar am 20. Sept. 1853 zu dem Augsburgischen Bekenntniss von 1530, und die Kreuzzeitung pries den „neuen Heilstag", der nun für das Evangelium in Deutschland angebrochen sei. Allein die lutherische Strömung hatte sich ja zu dem Bekenntniss der *Augustana* noch den „mildernden", das Ganze offenbar wieder aufhebenden Nachsatz gefallen lassen müssen, dass jeder insonderheit an den besondern Bekenntnissschriften seiner Kirche, und die Unirten an dem Consensus festhalten. Welche Selbsttäuschung, wenn Stahl auf solche Weise dem auf's Haupt geschlagenen Rationalismus, welcher seine Zuflucht in der Union suche, nun einen Damm gesetzt zu haben glaubte!

Was das Ziel der kirchlichen Reaction in Preussen war, kann man deutlich aus der protestantischen Landeskirche in Baiern ersehen, wo es wirklich gelang, von der factischen Union zum strengen Confessionalismus fortzuschreiten. Nachdem die unirte Pfalz sich von dem bisher gemeinsamen Ober-Consistorium in München losgerissen, sodann Harless im Herbste 1852 den Präsidentenstuhl dieser Behörde bestiegen hatte, wurden die Reformirten sogleich ausgeschieden, und 1853 die erste Generalsynode ungetheilten evangelischen Bekenntnisses gehalten. Und so kam es denn in Baiern zu solchen Früchten, dass der Badeprediger in Kissingen dem unirten Tholuck die Kanzel verweigerte, und das Museum zu Erlangen 1854 die Anschaffung der Berliner Protestantischen Kirchenzeitung

1) Alle diese königlichen Verfügungen über die Union findet man hinter Bunsen's Zeichen der Zeit Th. II, 300 f.

verweigerte, „weil die rationalisirende und unionsfreundliche Richtung schon durch Hengstenberg's Kirchenzeitung hinreichend vertreten sei". Union und Confession zu vereinigen, gelang nur der von Ebrard geleiteten rheinbaierischen Generalsynode zu Speyer 1853, welche in der veränderten Augsburgischen Confession von 1540 für ihre Union ein bestimmtes Bekenntniss fand, aber ohne „kirchenpolizeiliche, unfrei bindende Verpflichtung auf den Buchstaben". Doch war die Wahl der *Augustana variata*, wie es sich sogleich gezeigt hat, für die Ausschliessung des strengen Lutherthums geeignet, welches den Art. 10 der ungeänderten *Augustana* mit seinem *improbant secus docentes* behaupten wollte.

III. Die Niederlage der kirchlichen Reaction in Deutschland.

Die lutherische Strömung in Preussen verlor den Muth noch keineswegs sogleich, nachdem ihre Hoffnungen auf das Kirchenregiment selbst fehlgeschlagen waren. Ueber die niederschlagende Cabinetsordre vom 12. Juli 1853 verlautete gerade auf derjenigen Seite, welche im Gegensatz gegen alle Revolution das Losungswort der Legitimität führte, das Trostwort: „man könne es ja doch nach der Ordre gerade so gut aushalten als vorher". Jörg schildert a. a. O. I, S. 285 f. dieses Benehmen: „Dabei hat sich die Reaction auch wirklich bald beruhigt. Sie fuhr *via facti* fort, als wenn die Ordre vom 12. Juli und die königliche Antwort vom 11. Oct. 1853 gar nicht vorhanden wären. Ja, diese höchsten Manifestationen geriethen fast in Verschollenheit, und die Reaction sah den Oberstbischof allmälig wieder wie vorher als den besten Bundesgenossen an. Der Oberkirchenrath selbst hatte vor denselben zum factischen Vorgehen Connivenz, ja Anstoss gegeben; die Provinzial-Consistorien thaten grossentheils auch nach denselben noch so.

Auf diese Weise nahmen von jetzt an die untere Strömung und die entgegengesetzte obere Strömung je ihre eigene, von einander fast unabhängige Geschichte". Der von oben gewollten Lebensunion sollte von den gehorsamen kirchlichen Behörden Stück für Stück abgebrochen werden. Königliche Consistorien traten der Unions-Agende, dem Unions-Namen und Unions-Reverse zu nahe [1]. Besonders wetteiferte das Consistorium der Provinz Sachsen unter dem würdigen, durch seinen Eifer gegen die Freimaurerei berühmt gewordenen D. Möller in dieser Untergrabung der Union mit dem Consistorium von Schlesien. So kam es dahin, dass im Mai 1856 der Präses des „kirchlichen Centralvereins der Provinz Sachsen" zu Gnadau ohne Widerspruch erklären konnte: „ich glaube, es ist Niemand hier für Union". So weit, sagt Jörg a. a. O. S. 299, war die lutherische Strömung über die Ordre vom 12. Juli, ohne die geringste Notiz von ihr zu nehmen, hinausgeschossen. „Begreiflich musste der Unwille ihres Urhebers mit dem Maasse der Keckheit wachsen."

Ebenso einflussreich auf die steigende Ungunst Seiner preussischen Majestät gegen die „lutherische Strömung" als auch bezeichnend für die ganze Zeitlage ist das bekannte Buch von Bunsen: „Die Zeichen der Zeit" (Bd. I. II, Leipzig 1855) gewesen. Neben der naturwüchsigen Macht des Vereinsgeistes hatte Bunsen bei seiner Rückkehr nach Deutschland auch die sehr gesteigerte Macht der Geistlichkeit oder Hierarchie wahrgenommen. Auf katholischer Seite hatte der durch die Zerstörung der katholisch-theologischen Facultät zu Giessen berühmt gewordene Bischof von Mainz Freiherr v. Ketteler in seinem vor der eilften Secularfeier des Märtyrers Bonifacius erlassenen Hirtenbriefe so eben den Protestantismus als den Zerstörer der Einheit und

1) Vgl. Jörg a. a. O. I, S. 285 f.

Grösse des deutschen Volks darzustellen und die Reformation mit der Kreuzigung, welche das Judenvolk an dem Messias verübt hat, zu vergleichen gewagt. Der badische Kirchenstreit war zu jenem vorläufigen Abschluss von 1854 gekommen, in welchem die Regierung doch das Wesentliche nachgegeben hatte. Oestreich hatte so eben durch das Concordat vom 18. Aug. 1855 mit seiner Josephinischen Vergangenheit gebrochen. Bunsen fühlte die Luft, wenngleich nicht die Weltzeit von 1617. Auf protestantischem Gebiete fasst er in dieser Hinsicht besonders Stahl's am 29. März 1855 in dem Evangelischen Vereine Berlins vor dem Hofe und einer grossen, angesehenen Versammlung gehaltene Rede „über christliche Toleranz“ in's Auge, welche ihm in der That mehr als eine Rede zu Gunsten confessioneller Unduldsamkeit erscheinen musste. Er deckte an Stahl's Begriffe der Kirche das Unprotestantische und Katholische, an seinem Gedanken der Conföderation die Unionsfeindschaft schonungslos auf. Diese Schrift Bunsen's hat jedenfalls einen tiefen Eindruck auf den gekrönten Inhaber des preussischen Kirchenregiments gemacht, gegen welchen die Gegenschrift Stahl's „wider Bunsen“ (Berlin 1856) mit ihren maasslosen Beschuldigungen nichts Wesentliches ausgerichtet hat. Der König fühlte sich immer mehr von der „lutherischen Strömung“, die unter seiner Herrschaft so mächtig geworden war, abgestossen. Und wenn schon die nach Berlin berufene Conferenz vom Nov. 1856 durch ihre Vorlage über eine Landessynode darauf hinwies, dass des Königs Gewissen das Gelübde einer Selbständigkeit der evangelischen Kirche noch keineswegs vergessen hatte, so war die gleichzeitige Einladung der „Evangelischen Allianz“ nach Berlin, wo sie im Sept. 1857 mit dem Ritter Bunsen nach schneller Aussöhnung tagte, ein wohlberechneter Schlag gegen den übermüthigen Confessionalismus.

Sehr empfindlich wurde die preussische Reaction auch

noch durch die scharfe und treffende Kritik der „neuen Orthodoxie“ und des katholisirenden Neulutherthums in dem Buche von K. Schwarz: „Zur Geschichte der neuesten Theologie“ (Leipzig 1856) verletzt. Das Schlimmste aber war, dass ein Schriftsteller, welcher der kirchlichen und theologischen Reaction so bittere Wahrheiten gesagt hatte, unmittelbar darauf durch einen hochherzigen Fürsten in die höchste Behörde einer deutschen Landeskirche berufen ward, als deren Vertreter auf der Kirchenconferenz zu Eisenach stimmen durfte, und solchen Geschiedenen, welchen die preussischen Kirchenbehörden aus theologischen Bedenken die Wiederverheirathung versagten, die Gothaische Schlosskirche eröffnen konnte [1]). Wie sehr ergrimmte sich der cynische Rundschauer der Kreuzzeitung darüber, dass „das kleine Gotha dem mächtigen Preussen“ mit angelegentlicher Oeffentlichkeit den Fehdehandschuh vor die Füsse geworfen habe!

Auch in den andern deutschen Landeskirchen brachte das verhängnissvolle Jahr 1856 der kirchlichen Reaction sehr empfindliche Niederlagen. In Kurhessen ward der halbkatholische Vilmar in seinem Versuche, den Rechtsbestand der Landeskirche offen umzustossen und derselben ohne Weiteres zum lutherischen Bekenntniss zu verhelfen, zu Anfang jenes Jahrs durch seinen plötzlichen Sturz, durch unerwartete Versetzung in die theologische Facultät von Marburg gehindert. Jörg sagt zwar a. a. O. I, S. 235: „es gehörte die äusserste Willkür protestantischen Kirchenrechts dazu, um bei der Superintendenten-Wahl die Richtung Vilmar's zu stürzen. Allein jedenfalls hatte Vilmar selbst mit der Durchlöcherung des Rechtsbodens,

1) Vgl. K. Schwarz, Rede, gehalten bei der Trauung eines in Preussen geschiedenen Beamten am 1. Juni 1857 in der Schlosskirche zu Gotha, nebst einem Vorwort zur Rechtfertigung und Abwehr. Gotha 1857.

welche der ganzen Reaction eigenthümlich ist, nur weniger jesuitisch und heuchlerisch, als es in Preussen geschah, den Anfang gemacht. Fiel das Haupt der Reaction in Kurhessen durch fürstliche Ungnade, so erhob sich in Baiern wieder einmal mit Kraft und Erfolg die Stimme des Volks, um die von der Erlanger Schule gepflanzte und aufgebaute „Mutterkirche“ des Lutherthums aus ihrer Siegsgewissheit zu rütteln. Von Harless, dem mächtigen Haupte der baierischen Reaction, sagt Jörg a. a. O. I, S. 193 mit Recht: „Es gelang ihm auch wirklich, innerhalb der vier Kirchenmauern mehr und mehr die strengste Exclusivität zu etabliren; in dem Augenblicke aber, wo er darüber hinaus und in das Leben des Volks selbst eingreifen wollte, brach das Eis der Gleichgültigkeit und des Schweigens bei der Opposition, und sie erhob einen furchtbaren Orkan, in dem das Reactionsschiff nothwendig scheitern musste“. Das protestantische Ober-Consistorium in Baiern musste seine Erlasse über Privatbeichte und Kirchenzucht so gut wie ganz zurückziehen [1]). Fürwahr der Todesstoss für die Dresdener Conferenzen der zur Durchführung des reinen Lutherthums unter baierischer Hegemonie zusammengetretenen Landeskirchen! Nur Mecklenburg-Schwerin blieb unter dem Neulutherthum Kliefoth's der Fahne der strengsten Reaction getreu; aber die grosse Unkirchlichkeit der Gemeinden beweist zur Genüge, was auf dem ersten Kirchentage offen ausgesprochen ward und noch durch den baierischen Kirchensturm bestätigt ist, dass das eigentliche Leben des Volks wie überall, so auch hier von der kirchlichen Reaction unberührt geblieben ist, und dass nur eine freiere, ächt protestantische Theologie auch die gesunkene Kirchlichkeit wieder zu beleben vermag.

1) Vgl. die: Beleuchtung der jüngsten kirchlichen Bewegungen in der protestantischen Landeskirche Bayerns. Eine Denkschrift, mit den betreffenden Beilagen. Schwerin 1857.

Der ganze Verlauf der neuern kirchlichen Reaction lehrt aber nicht bloss, dass dieselbe nur vorübergehend die Gunst des Staats gewinnen konnte und dem Leben des Volks ganz fremd blieb; er zeigt auch den unversöhnlichen Gegensatz dieser Reaction gegen alle freie, des Protestantismus allein würdige Wissenschaft[1]). Es waren nicht bloss die theologischen Facultäten von Jena und Giessen, welche der kirchlichen Reaction ein Dorn im Auge blieben[2]), sondern auch die gewöhnliche vermittelnde Facultäts-Theologie ward durch den Angriff der Stadischen Pastoren auf ihre *alma mater* Göttingen und dessen auswärtige Unterstützung bedroht[3]). Es galt den Versuch, die theologische Wissen-

---

1) Wie schwer 1854 der Druck der kirchlichen Reaction auf der freien Wissenschaft lastete, kann man aus Zeller's geharnischtem Vorworte zu seinem Werke über die Apostelgeschichte sehen. Es war sogar noch zweifelhaft, ob der deutsche Protestantismus „in den byzantinischen Zuständen", denen er mit vollen Segeln entgegeneilte, versumpfen werde.

2) Hengstenberg erklärte in der Evang. KZtg. 1852, Nr. 95, S. 904: „Die Thatsache, dass in Giessen und ebenso auch in Jena das Bekenntniss der Evang. Kirche ohne wahrhafte Vertretung in den theologischen Facultäten ist, sollte viel mehr die Aufmerksamkeit aller kirchlich Gesinnten auf sich ziehen, als dies bis jetzt der Fall ist. Wenn irgend, so wäre hier ein Zeugniss des Kirchentags an seiner Stelle. Eine dem Worte Gottes und dem Bekenntnisse der Kirche entfremdete Facultät richtet noch weit mehr Schaden an, als ein schlechter Katechismus." Nur Schade, dass es bei dieser so äusserst betrübenden Thatsache bis jetzt geblieben ist, und dass die Jenaischen Theologen noch ohne den ihnen zugedachten Collegen das dreihundertjährige Jubelfest ihrer Universität feiern konnten!

3) Man vergleiche die Denkschrift der theolog. Facultät der Georg-Augustus-Univ. an das Königliche Univ.-Curatorium: Ueber die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens, insbesondere das Verhältniss der evangelischen theologischen Facultäten zur Wissenschaft und Kirche u. s. w. Göttingen 1854. Erklärung der theolog. Facultät zu Göttingen in Veranlassung ihrer Denkschrift „über die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens" ebdas. 1854, auch Dorner's Abwehr ungerechter Angriffe des Hrn. Prof. Dr. Hengstenberg gegen zwei Mitglieder der theolog. Facultät der *Georgia Augusta*, Göttingen 1854.

schaft, auch in ihrer so rücksichtsvollen und gemässigten Haltung, unter den entschiedenen Confessionalismus zu beugen. Und desshalb, sagt Dr. Schwarz a. a. O. S. 363 treffend, war die Stimmung der Unionstheologen von der Richtung eines J. Müller, Lücke, Dorner eine so gereizte, „weil sie, die sich um die Herstellung des positiven Glaubens so verdient gemacht, von den noch Gläubigern verdrängt und bei Seite geworfen worden“. Man kann es mit Schwarz ganz in der Ordnung finden, dass diejenigen, welche sich zu Vermittlern der Orthodoxie hergegeben, nach der Ausführung ihres Geschäfts als blosses Mittel zurückgestellt oder weggeworfen wurden. Die Zeit der schwebenden Vermittlungen war in der That vorüber. Allein man muss es doch als ein Glück betrachten, dass auch diese vermittelnde Theologie den Angriffen der Reaction Stand zu halten vermochte. Denn welche theologische Wissenschaft auf dem Boden des Neu- oder gar Hyper-Lutherthums erblüht wäre, hat ja Vilmar in seiner Marburger Antritts-Schrift: Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik (Marburg 1856) zur Genüge gezeigt [1]). Es kommt nach der Meinung dieses fast manichäischen Protestanten darauf an, „wenn man recht lehren und die Seelen recht behüten will, des Teufels Zähnefletschen aus der Tiefe gesehen (mit leiblichen Augen gesehen; ich meine das ganz unfigürlich), und seine Kraft an einer armen Seele

1) In dieser Schrift trat die innere Hohlheit einer sich als „Theologie der Thatsachen“ gegen alle „Theologie der Rhetorik“ und „Atheologie“ aufblähenden Phraseologie so nackt hervor, dass sie sogleich als Aeusserstes der Reactions-Theologie öffentlich bloss gestellt ward von A. Schweizer (Prot. KZtg. 1856, Nr. 25—27), K. Schwarz (ebd. Nr. 27) und von einem Ungenannten in den Theolog. Jahrbüchern 1856, Heft 4, S. 544 f. Es war allerdings sehr wohlfeil, wenn Hr. Vilmar sich in dem Nachworte zur zweiten Auflage gegen diese Beurtheiler auf die „Erfahrungen“ berief, welche er gemacht habe, und welchen sie fern geblieben seien!

empfunden, sein Lästern, insbesondere sein Hohnlachen aus dem Abgrund gehört zu haben". Man kann es einem einsichtsvollen Beurtheiler dieser „Theologie der Thatsachen" allerdings nicht verargen, wenn er mit den Worten schliesst: „Könnte man sich wundern, wenn aus einer solchen Anleitung ein Geschlecht von Geistlichen hervorginge, das uns Alles, was wir an Vilmar's Theologie tadeln, im Zerrbild, wie das bei Nachahmern zu geschehen pflegt, darstellte, unwissend, hochmüthig, eingebildet, unduldsam, voll von zügellosen Herrschergelüsten in kirchlichen und in bürgerlichen Angelegenheiten"? Und ebenso richtig bemerkt Jörg a. a. O. I, S. 74 über Vilmar's Fassung der Dogmatik als einer „Darlegung der Erfahrungen der Kirche, an denen die Person des Lehrers sich selbst unbeschränkt betheiligt", dass derselbe, wenn er mit den „Erfahrungen" wirklich Ernst machen wolle, eben zur katholischen Theologie sich bekennen müsse. Es ist so klar wie etwas, dass auch die theologische Wissenschaft, welche freilich mehr als blosse Abrichtung für den geistlichen Beruf sein muss, nur in der Luft geistiger Freiheit gedeihen und blühen kann. Zwar konnte Stahl noch 1856 in seiner Schrift „wider Bunsen" (S. 14) auf Erlangen als die Muster-Facultät hinweisen: „Auch in der Wissenschaft stehen trotz Bunsen's Machtspruch lutherische Theologen auf der Höhe, es kann sich keine theologische Facultät grösserer Blüthe rühmen, als die Erlanger". Allein noch in demselben Jahre ersah man aus den baierischen Unruhen, welche Früchte die Erlangische Theologie im Leben hervorbringt, und gleichfalls noch in demselben Jahre ward die Heterodoxie des wissenschaftlichsten Theologen Erlangens von seinen eigenen Zöglingen schonungslos aufgedeckt [1]). Dieser heftige Bürgerkrieg, welcher in dem

1) Vgl. F. A. Philippi, Herr Dr. von Hofmann gegenüber

eigenen Lager der Erlanger ausgebrochen ist, muss dem blödesten Auge zeigen, dass der lutherische Confessionalismus nicht einmal so viel freie wissenschaftliche Bewegung zulässt, als Hofmann oder auch der in Mecklenburg abgesetzte Baumgarten in Anspruch nehmen, dass jener Confessionalismus darum aber auch, wie aller Dogmatismus, an der Wissenschaft und ihrer freien Erforschung der Wahrheit seine unversöhnlichste Gegnerin hat.

Die freie, ihres Namens würdige Wissenshaft, welche, je tiefer sie dringt, auch um so mehr die Wahrheit des Christenthums erfassen muss, hat nun zwar in dem abgelaufenen Jahrzehend innerhalb und ausserhalb der Theologie einen unerhörten Druck erfahren und nur wenige Freistätten im deutschen Vaterlande behalten. Allein, trügt nicht Alles, so steht der wissenschaftlichen, d. h. ächt protestantischen Theologie eine schönere und bessere Zukunft bevor. Hengstenberg hat es jetzt erlebt, dass der hohe Protector des von ihm so lebhaft angegriffenen Freimaurer-Ordens die Leitung der preussischen Landeskirche übernommen hat. Hoffen wir, dass mit diesem edlen Fürsten in der grössten protestantischen Landeskirche Deutschlands ein neuer Aufschwung zum Lichte beginne, ein inniger

---

der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre. Frankf. a. M. und Erlangen 1856. J. C. K. v. Hofmann, Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren. Erstes Stück, Nördlingen 1856, zweites Stück ebd. 1857. G. Thomasius, das Bekenntniss der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Dr. Chr. A. v. Hofmann's, mit einem Nachwort von Th. Harnack, Erlangen 1857. Auch F. Delitzsch ist in seinem Commentar zum Briefe an die Hebräer (Leipzig 1857) gegen seinen Collegen Hofmann aufgetreten. Noch ärgerlicher ist der Streit, welcher in diesem Jahre zwischen Kurtz und Hengstenberg darüber entbrannt, ob die „Kinder Gottes", welche nach den Töchtern der Menschen sahen (1 Mos. 6, 2), Engel oder Nachkommen Seth's gewesen seien. Es ist bezeichnend für Hengstenberg, dass er die erstere, offenbar allein zulässige Ansicht zu bestreiten wagt.

Bund der Religion mit der Wissenschaft und dem freien Staate. Denn wie das Feuer der Verfolgung überhaupt geläutert und gereinigt hat, so wird es auch jene Meinung zerstört haben, als sei der Religion und der protestantischen Kirche mit der vollen Lostrennung vom Staate gedient, so gewiss gerade die Erfahrungen des letzten Jahrzehends das Bedürfniss eines wirklichen Rechtsbodens für die protestantische Kirche, einer selbständigern Gestaltung derselben, in welcher sie ihre Gesetze nicht mehr durch blosse Cabinetsordres empfängt, erregt haben müssen. In dieser Weise Deutschland voranzugehen, die Selbständigkeit der evangelischen Kirche auf dem Grund der geschichtlich gegebenen Verhältnisse zu verwirklichen, ist der schöne Beruf des zukünftigen Preussens.

Ist es wirklich die reine Geistigkeit des Christenthums, welche in dem Protestantismus zum Ausdruck kommt, so kann derselbe es auch allenfalls ertragen, dass der Katholicismus sich durch günstige Concordate, wie neuestens mit Würtemberg, sicher zu stellen sucht, oder eben auf jenen Punct gekommen zu sein sich rühmt, „wo die ganze Uebermacht der Naturgemässheit und Consequenz in der katholischen Existenzweise des Christenthums überwältigend hervortritt“[1]). Dieser Uebermacht der Naturgemässheit und Consequenz kann sich der Katholicismus mit Recht gegenüber allem halbkatholischen Protestantismus rühmen, wie ihn die neueste Reaction so mannigfach gezeigt hat[2]). Seine

1) Worte Jörg's in dem Vorworte zu seinem angeführten Werke S. VII.

2) Insbesondre ist derselbe Stahl, welcher an Bunsen's Lehre „den Mangel an innerer Wahrheit und Gedachtheit“, eine „unglaubliche Vermengung des Widersprechendsten“ so ernstlich rügte (wider Bunsen S. 56. 157), nun durch Jörg's scharfe Kritik seines katholisirenden Protestantismus zu dem offenen Einverständniss des Widerspruchsvollen seiner eigenen Lehre gedrängt worden: „das Amt gottgestiftet und gottermächtigt, und doch nicht unfehlbar — eine Autorität

eigene Consequenz kann aber auch abschrecken, wenn sie so, wie es durch das neue Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Maria geschehen ist, dem denkenden und religiösen Bewusstsein, der Bibel und Geschichte geradezu widerspricht [1]). Dem auf die äussere Auctorität der Kirche

---

der Kirche und ihrer Lehre, und doch nicht unbegränzt und die eigene Prüfung nicht ausschliessend — die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen, ein innerliches Glaubensreich, und doch auch eine äussere Anstalt von göttlicher Stiftung" u. s. w. Auch gesteht Stahl seinem katholischen Gegner das Recht zu, ihn eines Widerspruchs in seiner kirchlichen Ansicht zu zeihen, dass er von 1840 bis jetzt an zwei Principien festhalte, die nicht zu vereinigen seien, — nämlich der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen nach der Augsb. Conf. Art. 7 und als „bindender Institution über den gläubigen Christen" nach römisch-katholischer Lehre (Ev. KZtg. 1858, Nr. 48). Hier kann man auch den Weg bezeichnet finden, der wirklich nach Rom führt, d. h. eine Wiedervereinigung der strengen Lutheraner mit dem römischen Babylon (um mit Luther selbst zu reden) möglich machen würde, nämlich, „wenn Rom zu den reichen Schätzen und wohlverdienten Lorbeeren, die es aus früheren Jahrhunderten (Gregor's VII und Innocenz III?) besitzt, sich auch die Kleinodien von Wittenberg holt." Es möchte denn doch eher das Umgekehrte wahrscheinlich sein, dass die Hüter der Wittenbergischen Kleinodien sich den reichen Schätzen Roms zuwendeten.

1) Auf welchem Grunde dieses neue, durch eine päpstliche Bulle vom 8. Dec. 1854 festgestellte Dogma beruht, und welche menschlichen Triebfedern seiner Feststellung zum Grunde liegen, hat sogar ein katholischer Geistlicher in der beachtenswerthen Schrift: Die unbefleckte Empfängniss der Jungfrau Maria, eine historisch-dogmatisch-kritische Abhandlung (Leipz. 1858) vom Standpuncte der katholischen, nur nicht päpstlichen Dogmatik zu zeigen unternommen. Zwar ist es vergeblich, mit diesem Verfasser (S. 63. 154 f.) die Thatsache zu bestreiten, dass das Baseler Concil 1439 die unbefleckte Empfängniss der Maria als Glaubens-Artikel aufstellte, das Concil war nur bei diesem Beschluss schon mit dem Papste zerfallen, so dass derselbe keine Rechtskraft erlangt hat. Auch ist es zu viel gesagt, dass das Concil von Trient in der 5. Session vom 17. Juni 1546 seine Billigung der dominicanischen Leugnung der Freiheit der Maria von der Erbsünde ausgedrückt habe (S. 94 f. 162). Doch ist es namentlich lehrreich, die biblische, auch patristische Begründung des neuen Dogma nach der Darstellung dieser Schrift (S. 137 f.) zu verfolgen. Und es ist wahrlich kein beneidenswerther Zustand der katholischen Kirche, welchen der Verfasser S. 192 f.

gestützten Katholicismus darf der ächte Protestantismus in der innern Selbstgewissheit seines religiösen Bewusstseins, welche ebensowohl die Gewissheit der Rechtfertigung oder des rechten Verhältnisses zu Gott wie auch den Muth zu selbständiger und freier Erforschung der Schrift in sich schliesst, immer noch als die wahre Consequenz der christlichen Geistesreligion gegenübertreten.

---

schildert: „Der Papst hat jetzt die unbefleckte Conception zum Glaubensartikel gemacht. Das müssen sich die Katholiken eben gefallen lassen. Wenn es auch Einer in seinem Innern nicht glaubt, so kann er doch der päpstlichen Gewalt im Aeussern nichts anhaben. — Viele sind sogar in solchen Verhältnissen, dass sie sich selbst den Schein geben müssen, als ob sie was Wunder für das neue Dogma eingenommen seien und dafür „Gut und Blut" hingeben würden. — Gewalt geht vor Recht." Zustände dieser Art können im Protestantismus doch, Gott sei Dank, nur vorübergehend sein. Besondres Licht wirft die genannte Schrift auf die kirchlich-agitatorische Seite des neuen Dogma (S. 228 f.). Es fehlte auch gar noch, dass sich die katholische Kirche in solcher Weise den Nimbus dogmatischer Untrüglichkeit hervorholte, um sich dem innerlich zerrissenen Protestantismus und den Häresieen als die feste, unerschütterliche Auctorität gegenüberzustellen!

Nachschrift zu S. 36: Ueber die neuesten Concordate der katholischen Kirche bemerkt Prof. Aegidi in der Erlanger Zeitschr. f. Protestantismus und Kirche, Sept. 1858, S. 133, sogar: „Seit dem Untergang der Hohenstaufen errang die römische Kirche keinen so gewaltigen Sieg."

II.

Das Buch Judith und sein neuester Dollmetscher.

Von

Dr. theol. **Lipsius** in Leipzig.

Die Hitzig'sche Ansicht, dass das alte Räthselbuch Judith in symbolischer Hülle Ereignisse aus den letzten Jahren Trajan's darstelle, hat an Hrn. Prof. Volkmar einen so eifrigen Herold gefunden, dass wir seiner unermüdlichen Feder schon eine ziemlich reichhaltige Judith-Literatur zu danken haben. Nachdem er bereits in dem Aufsatze: „Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit" die Hauptergebnisse seiner kritischen Untersuchungen zur chronologischen Feststellung des ersten Clemensbriefes zusammengefasst hatte (Theol. Jahrb. 1856, 3, S. 361 ff.), versuchte er in einer zweiten Abhandlung, die Composition des Buches Judith im Einzelnen nachzuweisen (Theol. Jahrb. 1857, 4, S. 441 ff.), und benutzte die gemachten Entdekkungen in einem dritten und vierten Aufsatze theils zu chronologischen Erörterungen über den Trajan'schen Partherkrieg (Rheinisches Museum für Philologie 1857, S. 481 ff.), theils zu einer neuen umfassenden Darstellung des parthischen und jüdischen Krieges Trajan's „nach den Quellen" (Zeitschrift für Alterthumswissenschaft 1857, 6, Nr. 61—65). Einmal von der Ueberzeugung durchdrungen, dass das Buch Judith „so und absolut nicht anders zu verstehen sei" (Th. Jahrb. 1857, S. 448), hat sich Hr. Volk-

mar auch durch die vorläufigen Gegenbemerkungen des geehrten Herausgebers dieser Zeitschrift (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1858, 2, S. 270 ff.) so wenig irre machen lassen, dass er in denselben sogar noch eine nähere Bestätigung seiner Zeitbestimmung fand[1]), und er kann sich jetzt auch der Zustimmung des Hrn. Dr. v. Baur erfreuen, dem die Volkmar'sche Combination auch noch nach den Einwendungen Dr. Hilgenfeld's „sehr einleuchtend" scheint (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl. 1858. S. 82). Unzweifelhaft würden die mit der an dem Buche Judith geübten Kritik in mehr oder minder nahem Zusammenhange stehenden chronologischen Entdeckungen Volkmar's, wenn sie sich bewahrheiten sollten, für die Geschichtsauffassung der zwei ersten christlichen Jahrhunderte sowohl als für die alttestamentliche Einleitungswissenschaft sehr tief eingreifende Folgen nach sich ziehen, und Hr. Volkmar hat bereits selbst für eine Reihe jüdischer und altchristlicher Schriften, als das zweite Makkabäerbuch, das Buch Tobit, die Apokalypse des Esra, das Buch Henoch, den Hebräerbrief, den Brief des Römischen Clemens und den Brief des Barnabas den Beweis zu liefern unternommen, dass sie theils in die letzten Jahre Trajan's, theils in die Regierungszeit Hadrian's gehören[2]).

Um so mehr scheint es sich der Mühe zu lohnen, diesen neuesten Ergebnissen der Kritik gerade an der Stelle, wo sie am festesten begründet zu sein scheinen und mit der grössten Siegeszuversicht verkündet werden, noch etwas allseitiger und schärfer auf den Grund zu sehen. Wir unsrentheils haben hier noch eine besondere Veranlassung:

---

1) Die geschichtstreue Theologie und ihre Gegner oder neues Licht und neues Leben. Zürich 1858, S. 78 f. (Wir werden auf diese neueste Schrift Volkmar's vielleicht bei Gelegenheit der Marcus-Hypothese zurückkommen. Anm. des Herausg.)

2) Vgl. hierzu Hilgenfeld a. a. O. S. 247 ff.

einmal war es gerade eine beiläufig von uns hingeworfene Bemerkung über die Abfassungszeit des Judithbuches, an welche Hr. Volkmar seine Erörterung über denselben Gegenstand anknüpfte [1]), sodann aber hat uns derselbe Hr. Volkmar bereits auf den Kopf zugesagt, dass wir uns ausser Stande sähen, „schon der ersten Untersuchung jener Zeit, welche die wichtige jüdische Quelle mit in Betracht gezogen hat, irgendwie direct oder offen entgegenzutreten" (Rheinisches Museum a. a. O. S. 504). Bei aller Achtung vor Hrn. Volkmar's Scharfsinn fürchten wir doch, dass er mit dieser Behauptung auf falscher Fährte gewesen ist, und durch den Verlauf unserer Erörterung wird es sich herausstellen, ob er nicht diesmal ein wenig zu frühzeitig triumphirt habe.

Nach Hrn. Volkmar erzählt Dio im 68sten Buche „ganz dieselbe Geschichte" wie das Buch Judith, „nur dort lückenhaft und vag, hier poetisch und mit patriotischer Phantasie" (Th. Jahrb. 1857, 447). Der Nebukadnezar des Judithbuches ist Typus des neuen Weltherrn, des welterobernden Imperator Trajan, Assyrien das neue römische Weltreich, Ninive, die grosse Stadt, ist die neue Welthauptstadt Rom, oder vielmehr speciell die Welthauptstadt in Asien, Antiochien, von welcher Trajan zum Kriege auszog, der Mederkönig Arfaxad, d. i. Arbakes, bezeichnet das neumedische oder parthische Reich der Arsakiden. Olofernes ist der Feldherr Trajan's, Lusius Quietus der *Lictor Serpentis* (Satans Henker) für das bedrängte Volk Palästina's,

1) Wir hatten es (*De Clementis Romani epistola ad Corinthos priore p.* 146) für zweifellos erklärt, dass Hitzig irre, wenn er das Buch Judith in die Zeit des Bar-Kosiba-Aufstandes, also unter Hadrian setze. Dass diese Zeitbestimmung wirklich irrig sei, geben Hitzig und Volkmar selbst zu, nur, meint Letzterer, berge dieser Irrthum eine höchst folgenreiche Entdeckung in sich (Th. Jahrb. 1856, 312). Es wird sich zeigen, welche.

die „schöne Witwe" Judith die schöne, von allem männlichen Schutz, aber nicht von Gott verlassene, Gott getreue Judaea selbst, von der Lusius Quietus zum Falle gebracht wird, Bethul-ja, Jungfrau Gottes, die letzte Feste der Juden, die er uneingenommen stehen lassen musste. Der Krieg der Juden gegen Olofernes, den das Buch schildert, ist also der aus jüdischen Quellen bekannte *Polemos schel Quitus* (קיטוס), das ganze Buch eine patriotische Ausmalung dieser Geschichte, ein Jubellied auf die von Gott gegebene Errettung seines treuen Volkes, gedichtet zur ersten Siegesfeier des Trajanstages *(Jom Tirjanus)* am 12. Adar 118 n. Chr., geschrieben präcis Ende 117 oder Anfangs 118, kurz nach Trajan's Tode und der Hinrichtung des Lusius Quietus, nicht früher, aber auch nicht später [1]). Die nähere chronologische Bestimmung der Ereignisse, wie Volkmar sie gibt, ist folgende: 114 n. Chr. (im 18., resp. 17., resp. 16 Jahre Trajan's) Anfang des Partherkriegs; Spätherbst 115 (im 19., resp. 18., resp. 17. Jahre Trajan's), Trajan kehrt nach Ueberwindung des Parthers nach Antiochien in die Winterquartiere zurück; Frühjahr 116 (im 19., resp. 18. Jahre Trajan's) Erneuerung des Feldzuges in Parthien; darauf als Trajan sich im persischen Meerbusen einschifft, allgemeiner Abfall der erst unterworfenen Provinzen und grosser Judenaufstand in Aegypten, Kyrene, Kypros, Mesopotamien und Palästina; April (oder bald nachher) 117 Lusius Quietus kommt nach Bekriegung der Juden in Mesopotamien und Adiabene in die Gegend von Damaskus, um den Krieg nach Judaea zu tragen, geht dann an der phönikischen Küste entlang bis Jamnia, von da durch Samarien nach Untergaliläa; 1monatliche Rast auf der Ebene Jesreel; 34tägige Belagerung der durch Bethul-ja symboli-

1) Th. Jahrb. 1856, 363 ff. 1857, 447. 465 ff. Rheinisches Museum a. a. O. 484 ff. Zeitschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 487 ff.

sirten jüdischen Feste bis August oder September 117; August 117 Trajan's Tod, Abberufung des Lusius Quietus; Ende 117 oder Anfang 118 Hinrichtung des Lusius Quietus; 12. Adar (März 118) Trajanstag, zu dessen Feier vorher, aber nach des Quietus Tode, unser Judithbuch gedichtet ist [1]).

Je bestechender diese chronologischen Combinationen sind, desto nöthiger ist es, den Unterbau derselben etwas schärfer zu untersuchen. Wir vergleichen daher zuerst die im Judithbuche geschilderten Kriegszüge des Nebukadnezar und Olofernes mit den aus den sonstigen Quellen bekannten Kriegszügen Trajan's und seiner Feldherrn und fassen zum Andern den Trajanstag in's Auge, der als glückliches Ende des *Polemos schel Quitus* den unmittelbaren Anlass zur Dichtung des Judithbuches gegeben haben soll.

I. Die Kriegszüge.

Zur Vergleichung mit dem Judithbuche liegt uns hier vornehmlich die Geschichtserzählung des *Cassius Dio lib.* 68 im Auszuge des Xiphilinus, wo so wesentlich dieselbe Geschichte berichtet sein soll, wie dort, vor. Hierbei hat bereits Dr. Hilgenfeld unserer Untersuchung in vielen Stükken vorgearbeitet.

Dass unter dem König Nebukadnezar von Assyrien, der von Ninive der grossen Stadt aus gegen den Mederkönig Arfaxad zu Felde zieht (Jud. I, 1. 5), nicht der geschichtlich bekannte Nebukadnezar gemeint sein kann, hat Volkmar nach vielen Vorgängern richtig gesehen: nach 4, 3. 5, 13 versetzt sich die Erzählung selbst ausdrücklich in die nachexilische Zeit. Die Möglichkeit an sich, unter Nebukadnezar den welterobernden römischen Imperator zu verstehen, ist also zuzugeben. Aber Bedenken erregt schon,

1) Rhein. Museum a. a. O. 507 ff. Th. Jahrb. 1857, 450. 465 ff. 480. 494 ff. Zeitschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 487 ff.

dass er König von Assyrien genannt wird und in Ninive residiren soll. Ist Nebukadnezar Trajan, so muss Assyrien freilich das römische Weltreich, Ninive die grosse Welthauptstadt Rom sein[1]) — aber damit ist die auffällige Abweichung von der Geschichte Nebukadnezar's nicht erklärt. Dass der Verfasser Nebukadnezar wirklich für einen assyrischen König gehalten habe, ist natürlich undenkbar: dann gehört aber „der König Assyriens", wie auch Volkmar annimmt, zu den Andeutungen, die den symbolischen Charakter der Erzählung verrathen sollen. Aber ist denn Assyrien und Ninive ein so geläufiger Typus für das Römerreich und seine Hauptstadt? Gerade wenn unter Nebukadnezar ein römischer Imperator verstanden werden sollte, hatte der Verfasser doppelte Veranlassung, bei „Babylon der grossen Stadt" zu bleiben: denn Babylon, nicht Ninive, bezeichnet in der symbolischen Sprache der Juden und Judenchristen der zwei ersten Jahrhunderte Rom. Ewald ist also hier sicher gegen Volkmar im Vortheile, wenn er unter den Assyrern die Syrer angedeutet findet[2]). Diese Namensvertauschung ist so geläufig, dass sie sogar in officiellen jüdischen Documenten vorkommt[3]). Ist unter Nebukadnezar ein syrischer König gemeint, so begreift sich, warum er König von Assyrien und ntcht König von Babylonien heisst; bei der Volkmar'schen Annahme begreift man dies nicht. Doch hat sich Volkmar selbst schon zu einer Modification seiner Annahme genöthigt gesehen: unter Ninive „der grossen Stadt" soll jetzt nicht mehr Rom, sondern „speciell die Welthauptstadt in Asien, Antiochien" verstanden werden (Theol. Jahrb. 1857, 447), von wo ja Trajan im Frühjahre 115 gegen die Parther zog,

1) Theol. Jahrb. 1856, 363.
2) Geschichte des Volks Israel III, 2, S. 542 ff.
3) Jos. Antt. XIII, 6, 7. Anderweite Belege finden sich in Menge.

und wo er nach Beendigung des ersten Feldzugs überwinterte, um den Krieg im Frühjahre des folgenden Jahres von derselben Operationsbasis aus abermals zu beginnen. Gegen die Annahme, Ninive bedeute Antiochien, haben wir an sich nichts einzuwenden: aber nur, wenn Assyrien = Syrien wäre, hätte dieser Typus Sinn: für die Römerzeit ist dies trotz des Umstandes, dass Trajan Antiochien zum Ausgangspuncte seiner Operationen machte, um so bedenklicher, da ja damals, wie uns Volkmar selbst berichtet (Theol. Jahrb. 1856, 363), „die grosse Stadt" der gewöhnliche Ausdruck für Rom war. Volkmar reitet also hier auf zwei Sätteln.

Dass Arfaxad der Mederkönig (Jud. 1, 1) Arbakes ist, hat Volkmar richtig gesehen, aber ohne hierdurch sich auf die richtige Spur leiten zu lassen. Nun kennen wir ja aber aus Ktesias wirklich einen Arbakes als Zeitgenossen des Nebukadnezar: Ktesias überträgt nämlich auf Arbakes Alles, was sonst von Kyaxares erzählt wird: dieser aber ist nach Herodot im Jahre 593, also im 12. Jahre Nebukadnezar's, gestorben. Wie es nun auch mit dem Kriegszuge Nebukadnezar's gegen Arbakes (Judith 1, 5) stehen möge: jedenfalls hat der Verfasser Erinnerungen aus des wirklichen Nebukadnezar Zeit in seine symbolische Erzählung verwebt. Dass diese Erinnerungen ziemlich verworren waren, zeigt freilich die gleich folgende Angabe, welche den Arbakes statt Dejokes zum Erbauer der Mauern Ekbatanas macht (1, 2) [1]) und noch mehr die Geschichte von dem angeblichen Siege Nebukadnezar's bei Rhagä (1, 5).

Unter Arbakes, dem Mederkönig, versteht nun Volkmar nach Ewald's Vorgange typisch den Neu-Meder oder Parther. Gegen die Möglichkeit der Deutung selbst

1) Vielleicht liegt doch auch dieser Angabe eine, wenn auch falsche Tradition zu Grunde. Dejokes ist nämlich nach Herodot der erste Mederkönig, nach Ktesias dagegen ist dies Arbakes.

ist gar nichts einzuwenden: desto mehr gegen ihre Anwendung auf den Partherkrieg Trajan's. Xiphilin, der Epitomator Dio's, erzählt (Lib. 68, 17—23, vgl. Eutrop. VIII, 3), Trajan sei von Antiochien aus zuerst wider Parthamasiris (Parth-Amaspat), den König von Armenien und Bruder des Partherkönigs, gezogen und habe das ganze Land bis zum äussersten Norden ohne Schwertstreich unterworfen[1]): Parthamasiris selbst demüthigte sich persönlich vor Trajan, konnte aber die Zurückgabe seiner Krone nicht erlangen, da der Kaiser Armenien zur römischen Provinz machen wollte. Darauf zieht Trajan nach Mesopotamien; in Edessa unterwirft sich ihm Abgaros, der Beherrscher von Osrhoëne; der Araberfürst Mannos, Sporakes von Anthemusia und Manisoros bieten durch Gesandte Unterwerfung an, werden aber angewiesen, persönlich vor Trajan zu erscheinen, und der Erstere, dessen Lande den Römern offen lagen, zieht es vor, bei dessen Herannahen sich aus dem Staube zu machen. Er flieht über den Tigris nach Adiabene zu König Mebassapes, der auf sein Anstiften einen römischen Gesandten in Fesseln gelegt hatte. Ohne Blutvergiessen fällt daher Singara (bei Edessa) und das übrige Land des Araberfürsten in die Hände des römischen Unterfeldherrn Lusius. Als Trajan darauf auch Nisibis und Batnae (Batanae in Osrhoëne) genommen hatte, wird er von seinem Heere als Parthicus begrüsst. Freilich war diese Begrüssung etwas

1) Nach Eutrop. VIII, 3 hätte er auch den Albanern (zwischen dem Cyrus, dem Kaukasus und dem kaspischen Meere) einen König gegeben, und die Unterwerfung der Könige der Iberer (der östlichen Nachbarn der Albaner bis zum Araxes), der Sarmaten (zwischen Don und Kaukasus), der Bosporaner (in der Krim) und der Kolcher am Phasis angenommen. Da auch nach Dio (c. 14) Trajan mit dem Könige der Heniocher (eines Sarmatenstammes nördlich von Kolchis am schwarzen Meere) in freundlichen Verkehr getreten ist, so mag er damals wirklich bis an die südlichen Abhänge des Kaukasus gekommen sein.

verfrüht: denn Trajan war nicht einmal über den Tigris nach Adiabene, geschweige denn in den Sitz der parthischen Macht gedrungen, und da er, wie Volkmar richtig gezeigt hat, gegen Ende des Jahres nach Antiochien in die Winterquartiere zurückkehrte [1]), so scheint er Ursache gehabt zu haben, sich für das nächste Jahr für einen ernstlichen Widerstand der Parther gehörig zu rüsten. Ueberhaupt scheint es in dem ganzen Feldzuge dieses Jahres zu keinem entscheidenden Schlag, überhaupt zu keiner Feldschlacht gekommen zu sein: nur die nach der armenischen Gränze zu diesseit des Tigris, in Mesopotamien gelegenen Vasallenländer des parthischen Reichs fallen ohne Schwertstreich den Römern in die Hände.

Hören wir nun Hrn. Volkmar, so soll der Feldzug des ersten Kriegsjahres den Jud. 1 geschilderten Ereignissen entsprechen. „Die grosse Ebene", wo Nebukadnezar den Arfaxad bekämpft (1, 5), bezeichnet nämlich das Reich der Arsakiden überhaupt, welches wesentlich eine grosse Ebene war, Hochebene jenseit, Tiefebene diesseit des Tigris. Mit Ekbatana (1, 1 ff. 14), „der specifisch medischen Riesenfeste", wird „das alte Medien in seinem sprichwörtlich festesten Punkte markirt", die Erneuerung desselben als Partherreich wird durch die alte, auch feste Stadt Rhagä an den kaspischen Thoren bezeichnet, welche erst durch die Arsakiden zur Sommerresidenz erhoben worden ist. Die 1, 6 aufgezählten Völkerschaften bezeichnen die zahlreichen

1) Rheinisches Museum a. a. O. 489 ff. Diese Thatsache gegen bisherige Annahmen urkundlich erwiesen zu haben, ist das bleibende Verdienst der genannten Abhandlung. Nur hätte Volkmar das Martyrium des Ignatios hier besser aus dem Spiele gelassen, vergl. meine Gegenbemerkungen in meiner Untersuchung über das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatios zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur in den Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1, 5, S. 7 ff. (wo S. 8 Z. 24 u. 25 v. u. 115 statt 114 zu lesen ist).

Bundesgenossen des Neu-Meders; der ganze Dio C. 19—23 geschilderte siegreiche Feldzug Trajan's aber wird sinnig in einen Schlag, in eine grosse Schlacht in der grossen Ebene Neu-Mediens zusammengefasst (Jud. 1, 13—15), und die Einnahme Batanas wurde nun, nachdem in Ekbatana alle Befestigung des Parthers abgebildet war, zu einem Falle Ekbatana's selbst" [1]).

Allein, was zunächst das Einzelne betrifft, so wird ja „die grosse Ebene" durch den Zusatz *ἐν τοῖς ὁρίοις Ῥαγαῦ* (d. i. Rhagae) 1, 5 ausdrücklich näher bestimmt: ausdrücklich ist also ein Theil des medischen Reichs, die Ebene von Rhagiana, verstanden, und diese nun so allgemein auf das ganze medische Reich, „welches wesentlich eine Ebene war", beziehen zu wollen, heisst dem Schriftsteller einen fremden Sinn wider Willen aufdrängen. Wie bestimmt der Schriftsteller den Kriegsschauplatz zeichnet, erhellt schon aus der Vergleichung von V. 15, *καὶ ἔλαβε τὸν Ἀρφαξὰδ ἐν τοῖς ὄρεσιν Ῥαγαῦ*. Also in der Ebene von Rhagiana wird der Krieg geführt, dann verfolgt Nebukadnezar den Meder in das Gebirge, welches hinter Rhagä anhebt, in die kaspischen Berge, und hier fällt der Hauptschlag, der den vollständigen Sieg entscheidet. Wer kann hier noch an das medische Reich überhaupt, „welches wesentlich eine grosse Ebene war", denken? Rhagä selbst aber wird eben als Ort, wo die Schlacht geschlagen wurde, genannt, nicht weil es neue „Hauptstadt und Sommerresidenz" war [2]): als Re-

1) Theol. Jahrb. 1857, 468 ff., vgl. Zeitschr. f. Alterthumsw. a. a. O. S. 484 ff.

2) Beiläufig: Wenn Grotius zu Tob. 1, 14 bemerkt, Tobit sei dem Könige nach Rhagä gefolgt, welcher dort den Sommer zubrachte, so ist dies ein fast unbegreifliches Missverständniss. Es steht ja ausdrücklich da, dass er als Hoflieferant des Königs von Ninive in Handelsgeschäften nach Rhagä reiste (vgl. auch V. 15). Und Hr. Volkmar nimmt diese Auslegung auf, um daraus einen Beweis für die Abfassung des Buches Tobit zur Zeit der parthischen Könige zu entlehnen!

sidenz gilt ausdrücklich Ekbatana, und nicht Rhagä. Was es aber mit dieser „Schlacht bei Rhagä" wirklich für eine Bewandtniss habe, hätte sich Hr. Volkmar durch den alten König Darius sagen lassen können. Wir zweifeln nämlich nicht, dass hier wieder eine historische Reminiscenz aus alter Zeit vorliegt, eine Erinnerung an den Sieg des Darius über den falschen Xatrida, der seine Herkunft vom Stamme des Kyaxares (des Arbakes des Ktesias) ableitete. Dieser Sieg erfolgte, wie die Behistuninschrift erzählt, in der That bei Rhagä. Aus dergleichen freilich bunt genug durch einander gewürfelten Erinnerungen wob der Verfasser des Judithbuches das alterthümliche Gewand, in welches er seine Darstellung kleidete. Die zahlreichen Bundesgenossen ferner, welche nach Dio (als Vasallenvölker) zu dem Parther standen, findet Hr. Volkmar Judith 1, 6 flg. wieder, indem er das *συνήντησαν πρὸς αὐτὸν* auf Arphaxad bezieht. Aber wie schon Hilgenfeld (a. a. O. S. 273) übereinstimmend mit Fritzsche (im Comm.) bemerkte, geht *αὐτὸν* auf Nebukadnezar zurück, was schon daraus erhellt, dass *Ναβουχοδονόσορ* in vorhergehenden Versen Subject ist. Zudem schliesst sich nur so der folgende Vers auf passende Weise an. Die Bewohner des Gebirgslandes, der Gegenden am Euphrat, Tigris und Hydaspes und der König von Elymais im Gefilde Arioch, also die nächsten Unterthanen und Nachbarn der Assyrer, stossen, um gegen die Meder zu ziehen, zum Könige von Assyrien; dagegen lässt Nebukadnezar die noch über Medien hinaus südöstlich wohnenden Perser, ebenso wie die Bewohner der westlich von Assyrien gelegenen Länder von Kilikien bis Aethiopien herab, vergeblich zum Heereszuge entbieten. Damit fallen aber mit einem Male gerade

---

(Theol. Jahrb. 1857, 469. Zeitschr. f. Alterthumswissenschaft a. a. O. 484.)

diejenigen Völkerschaften, gegen welche Trajan auf dem Feldzuge des ersten Jahres sich wendete, auf die Seite Nebukadnezar-Trajan's, statt Bundesgenossen sind sie, wenn Volkmar mit seiner Deutung Nebukadnezar's und Arphaxad's recht hat, Feinde der Parther! Selbstverständlich können dann auch die υἱοὶ Χελεούδ oder Χελεούδ, wenn εἰς παράταξιν τῶν υἱῶν Χ. richtig von Volkmar mit „zum Kämpfen gegen die Söhne" übersetzt ist[1]), nicht mehr die Römer sein.

Wenn weiter unter dem Falle Ekbatana's (Judith 1, 14) als der Hauptfeste der Fall aller übrigen Festen des Parthers und speciell der Fall von Batanä (in Mesopotamien, vgl. Ritter's Erdkunde X, 1140. XI, 279 ff.) abgebildet sein soll, so würden wir uns eine solche poetische Licenz an sich gefallen lassen, ja sogar zugeben können, dass ein phantasiereicher Jude bei dem verhältnissmässig kleinen Batanä allenfalls an das grosse Ekbatana gedacht haben möge (wenn gleich die Namen nun nicht gerade „identisch" lauten); aber woher hat denn Hr. Volkmar die Nachricht, dass nach Batanä's Falle der „Parther" sich selbst für verloren gehalten, seine Unterwerfung erklärt und Geisseln gegeben habe[2])? Nichts von dem Allen ist geschehen, denn dass dasselbe Heer, welches schon die Demüthigung des Parthamasiris vor Trajan als einen Sieg über den „arsakidischen König" bezeichnen und seinen Kriegsherrn dafür zum αὐτοκράτωρ ausrufen konnte (Dio

1) Doch ist sprachlich auch die andere Uebersetzung, „zum Heereszuge oder zur Schlachtordnung der Söhne Cheleud" möglich (vgl. 2, 15). Hr. Volkmar könnte dann immer noch bei „Cheleud" mit Ewald an „Maulwürfe" denken, wenn er sonst Lust hat. Ich meinestheils gestehe, für Cheleul oder Cheleud keine sichere Erklärung zu wissen, wenn man nicht, wie mir Hr. Dr. v. Gutschmid vorschlägt, statt Χελεούδ vielmehr Χελέδον zu lesen hat.

2) Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. S. 488. Stand diese wichtige Nachricht etwa in dem verlorengegangenen Urtexte Dio's?

68, 19), denselben nach dem Falle einiger mesopotamischen Städte als Parthicus begrüsste, war, wie die Umkehr Trajan's und die Kriegsereignisse des folgenden Jahres beweisen, nichts als eine ziemlich wohlfeile Schmeichelei. Es ist auch nicht wahr, was Volkmar weiter aus den Worten Judith 1, 15 für Trajan's Zeit herausliest, dass bis zu „den Gebirgen Rhagau", also „bis zu den äussersten Grenzen hin", die Macht des Parthers gebrochen war (Theol. Jahrb. 1857, 472)[1]. Nein gerade das Gegentheil ist wahr: Trajan kehrt um, nachdem er noch gar nicht einmal über den Tigris, geschweige nach dem eigentlichen Parthien gekommen ist, er hat in keiner irgend bedeutenden Feldschlacht gesiegt, denn eine solche hat gar nicht stattgefunden; er ist mit Osrhoes (Chosru) dem Partherkönig gar nicht zusammengestossen, er hat weder Ekbatana noch Rhagä gesehen, und noch viel weniger alle andern Befestigungen der Parther genommen; er kam nur bis Mesopotamien, und die Macht der Parther war vorläufig noch ungebrochen. Und unter solchen Umständen von den Heldenthaten Trajan's zu erzählen, was das Judithbuch nach dem Falle Ekbatana's und dem Siege Nebukadnezar's bei Rhagä berichtet: „und gefangen nahm er den Arphaxad auf den Bergen Rhagau, und niederschoss er ihn mit seinen Jägerspiessen, und richtete ihn zu Grunde bis auf jenen Tag" (Jud. 1, 15): dazu gehört etwas mehr, als selbst jüdische Phantasie vermag[2])! Ja wollte man selbst annehmen, der Dichter habe hier schon die Ereignisse des nächstjährigen Feldzuges zugleich mit in's Auge gefasst, so wird uns dies durch Hrn. Volkmar selbst verwehrt, denn das ἕως τῆς

1) Vgl. auch Hilgenfeld, a. a. O. 275.

2) Auch die Schmaussereien von 120 Tagen zur Siegesfeier (Judith 1, 16) sollen eine Hindeutung auf den „schwelgenden Imperator" sein, der ja (Dio 68, 15) nach dem Siege über Dekebalos ebenfalls 123 Tage lang Thierkämpfe veranstaltete (Th. Jahrb. 1857, 473).

ἡμέρας ἐκείνης soll ja heissen bis auf jene (so bald schon eintretende) Zeit, wo die Vernichtung des Arsakiden ein Ende nahm (a. a. O.) und obendrein soll ja der Sieg über den Parther im folgenden Jahre erst Jud. 2, 22 erzählt sein. Hierbei sehen wir ganz davon ab, dass auch dieser zweite Sieg nur ein Scheinsieg war, da ja, als Trajan das Meer befuhr, alle eroberten Provinzen hinter seinem Rücken wieder abfielen, ohne dass der stolze Imperator sie völlig zu bewältigen vermochte. Dass auch das Possenspiel mit der Einsetzung eines neuen Partherkönigs ein vergebliches war (Dio 68, 30), hat der Jude vielleicht noch nicht gewusst.

Jud. 2, 1 ff. findet Hr. Volkmar weiter den trajanischen Feldzug des Jahres 116 abgebildet. Nach Dio 68, 26—33 nimmt derselbe folgenden Verlauf [1]). Trajan bricht im Frühlinge auf, und macht das im vorjährigen Feldzuge gewonnene Nisibis zum Ausgangspunkte seiner Operationen. In den Wäldern um Nisibis wird Schiffsbauholz gefällt, dann werden die Schiffe gezimmert, wieder aus einander genommen und auf Wagen bis zu dem baumarmen Ufer des Tigris gefahren. Hier, am Fusse des kardynischen Berges, der also zwischen Nisibis und dem Tigris, auf deren rechtem Ufer zu suchen ist [2]), vermuthlich bei dem heutigen Mossul, dem alten Ninive gegenüber, wohin schon damals die Hauptstrasse von Nisibis nach dem Tigris führte, oder doch nur wenige Meilen nördlich davon, wird eine Schiffsbrücke geschlagen, was die „Barbaren" vergeblich zu hindern suchen. Der Uebergang wird bewerkstelligt, die Barbaren weichen, die Römer dringen vor und bringen ganz

1) Vgl. für das Geographische auch Ritter, Erdkunde X, 119 ff.

2) Gemeint ist das gordyäische Gebirge, d. i. die Buhtankette, wovon der Masius, jetzt Karadja Dagh, der sich nördlich von Nisibis zum Tigris hinzieht, ein Ausläufer ist, vgl. Ritter, Erdkunde IX, 105. X, 76.

Adiabene in ihre Gewalt. Es war dies der nördliche Theil von Assyrien, das Land bis zum Kapros, einem Nebenflusse des Tigris, der classische Boden von Arbela und Gaugamela, wo Alexander der Grosse das persische Weltreich in Trümmer warf. Trajan mochte nach ähnlichen Lorbeern verlangen, bekam aber wieder keine Parther zu sehen. Statt sofort nach dem Süden von Assyrien vorzudringen, zieht er — auch darin, doch unter ganz veränderten Umständen, den grossen Macedonier nachäffend — nach Babylon, also über den Tigris zurück an den Euphrat. An der Stelle, wo die stolze Welthauptstadt gestanden hatte, fand er nichts als einen wüsten Haufen von Schutt und Trümmern, und — den Asphalt, aus dem vor Zeiten die grossen Mauern, dieses Wunder der Welt, „erbaut" worden waren. Auf dem ganzen Zuge hatte er keine Parther gesehen: auch Babylon selbst, die, wie sie uns geschildert wird, freilich ziemlich unwirthliche „Winterresidenz", war von ihnen verlassen! Wie Dio die Sache darstellt, lag die Ursache in der innern Zwietracht des Partherreiches, wodurch seine Macht geschwächt worden sei. Von Babylon wollte der neue Alexander weiter nach Osten ziehen. Der Plan, den Euphrat und Tigris durch einen Kanal zu verbinden, d. h. wohl den versandeten Königs-Kanal wieder schiffbar zu machen, wird wegen der ungünstigen Niveauverhältnisse aufgegeben — der vorsichtige Kaiser fürchtet, es möchte dann das ganze Euphratwasser in den Tigris laufen. In dem Stücke war er zum wenigsten sicher kein Nebukadnezar, denn der alte Nebukadnezar war — wenn die alten Geschichtschreiber Recht haben, welche den zur Blüthezeit des babylonischen Reiches gegrabenen Nahar Malka auf ihn selbst zurückführen — vor dieser Schwierigkeit nicht zurückgeschreckt. Kurz, man sucht eine Stelle aus, wo die Entfernung beider Ströme von einander möglichst gering, transportirt die Schiffe auf Walzen bis zum

Tigris und setzt zum zweiten Male über. Was aus der Schiffsbrücke am Fusse des kardynischen Berges geworden ist, wird nicht berichtet; vermuthlich ging Trajan auf ihr wieder zurück, als er Adiabene verliess, schlug die Schiffe wieder aus einander und liess sie sich bis Babylon nachfahren, wenn er dort nicht etwa andre Schiffe, die den Euphrat herabgekommen waren, zur Verfügung hatte. Also nach dem zweiten Uebergang über den Tigris kommt er nach Ktesiphon, Seleukeia gegenüber am linken Ufer und nimmt hier auf's Neue Glückwünsche und Ehrenbezeugungen entgegen. Diesmal wenigstens mit etwas grösserem Rechte als im Jahre vorher: denn er war ja jetzt wirklich auf parthischem Gebiet. Aber zu einer Feldschlacht oder nur zu einer ernstlichen Belagerung kam es wieder nicht, offenbar weil die Parther ihre gewöhnliche Taktik befolgten: sie weichen absichtlich zurück, um den Gegner desto tiefer in's Land zu locken und dann desto sicherer zu vernichten, doch scheint Trajan nicht weit vorgedrungen zu sein [1]). Er beschifft dafür nun wirklich den Tigris, um

1) Wenigstens nach dem Berichte Dio's im Auszuge des Xiphilin. Aus *Spartian vita Hadr. c.* 12, vgl. *Capitol. vita Antonini Pii c.* 8, wo berichtet wird, Trajan habe eine Tochter des Chosru und den königlichen Thron desselben erbeutet, kann man schwerlich mit Franke (zur Geschichte Trajan's S. 287) und Volkmar (Rhein. Mus. a. a. O. 489, Zeitschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 492) schliessen, dass Trajan bis nach Susa, der alten persischen Königsstadt, vorgedrungen sei. Wahrscheinlich fiel schon in Babylon oder Ktesiphon die Königstochter und die „*sella regia*" in seine Hände. Aber selbst, wenn er bis Susa kam, so war der Rückzug der Parther sicher wieder eine Kriegslist, der Trajan nur entging, weil er zufrieden mit dem eitlen Ruhm, Susa „erobert" und einige Trophäen davon getragen zu haben, nur darnach trachtet, auf dem möglichst schnellsten und — bequemsten Wege nach Indien zu kommen. Eutrop. VIII, 3 berichtet freilich noch: *Corduenos, Marcomedos occupavit et Anthemusiam, magnam Persidis regionem... vicit ac tenuit.* Unter „Marcomedos" werden wohl mit Volkmar die Bewohner Gross-Mediens verstanden werden müssen (Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. S. 491). Aber Anthemusia ist kein „Theil von Persis", sondern liegt in Mesopotamien, nahe der armenischen Grenze Pto-

den persischen Meerbusen zu gewinnen, denn er hatte nichts Geringeres im Sinne, als von da nach Indien zu fahren. Er kommt bis Charax Spasinu, wo die Tigrismündungen sich theilen, aber das Wetter ist zu schlecht, die Strömung zu reissend, eine Springfluth bringt ihn selbst in persönliche Gefahr, und er muss froh sein, bei den dortigen (einem parthischen Vasallenfürsten unterworfenen) Eingeborenen eine Aufnahme zu finden [1]). Dann setzt er die Reise bis zur Meeresküste fort (ob zu Wasser oder zu Lande, wird hier nicht gemeldet) [2]), sein Blick schweift über den weiten „Ocean" und wird von einem Schiffe gefesselt, das gerade nach Indien segelt. „Wenn ich jung wäre", versichert er, „ich wäre sicherlich bis zu den Indern gedrungen". „Glücklich war Alexander", ruft er seufzend aus, trägt aber kein Bedenken, in einem Briefe an den Senat zu prahlen: hätte er nur seinen Vorsatz ausgeführt, er wäre ganz gewiss noch weiter als Alexander gekommen. Endlose Verzeichnisse unterworfener Völkerschaften, „soviel er wollte", sendet er nach Rom, wo man über der Masse der unaufhörlich als besiegt gemeldeten Völker gar nicht wusste, wer sie wären,

---

lem. V, 18, 4. Strab. XVI, 747, vgl. Dio 68, 21. Unter den „Corduenern" hat Eutrop die Bewohner des *Κάρδυνον ὄρος* verstanden. Sicherlich aber ist Trajan nach dem Obigen so wenig nach Gross-Medien (wo Ekbatana lag), als nach „einem Theile von Persis" (d. h. des eigentlichen Persien, wozu Susiana nicht gehörte) gekommen. Der richtige Sachverhalt leuchtet bei Eutrop selbst noch aus der Angabe der von Trajan dem römischen Reiche neu hinzugefügten Provinzen hindurch. Es sind deren vier: Armenien, Assyrien, Mesopotamien und „Arabien". Von einer Provinz Medien oder Persien ist keine Rede; auch Susiana wurde nicht Provinz. Vielmehr setzt Trajan in Ktesiphon am Tigris einen neuen Partherkönig ein: folglich ist selbst von Babylon, Seleukeia, Ktesiphon und Messene wenigstens das „*tenuit*" eine Uebertreibung.

1) Dass Trajan in *Χάραξ Σπασίνου* überwintert habe, kann allerdings aus *ὑπὸ χειμῶνος* (Dio C. 28) nicht geschlossen werden. Vgl. Volkmar, Rhein. Museum a. a. O. 507 flg.

2) Doch heisst es allerdings weiter unten: „er schiffte (auf dem Tigris) bis zum Meere herab".

ja ihre Namen nicht einmal ordentlich aussprechen konnte. Wie die Besiegung des Decebalus durch die berühmte Tranjanssäule verewigt worden war, so rüsteten die Herren in Rom bereits einen mächtigen Triumphbogen auf dem Forum Trajani zu; auch die römischen Münzmeister feierten nicht; — für anderweite Inschriften in Stein trug der Triumphator schon selber Sorge: unzählige Male las man an Mauern und Felswänden die Namen *Germanicus Dacicus Parthicus* eingegraben [1]), nur der Indicus fehlte noch [2]). Wir wissen nicht, ob Trajan vielleicht, wie sein Vorgänger Cajus Cäsar am Canal von Calais, sich durch Muschelsuchen am Strande getröstet hat.

Vom persischen Meerbusen, den er nicht befahren, kehrte Trajan-Alexander nach Babylon zurück. Hier traf ihn die Hiobspost, dass während seiner Abwesenheit alles Eroberte wieder abgefallen sei: die Besatzungen waren ver-

---

1) Vgl. auch Volkmar, Zeitschr. f. Alterthumsw. a. a. O. S. 508.

2) Er kommt ja nur ἐπ' αὐτὸν τὸν ὠκεανὸν, d. h. wie der Zusammenhang lehrt, bis an das Meer, erkundigt sich da nach seiner Beschaffenheit und — begnügt sich, ein Schiff gesehen zu haben, welches nach Indien fährt. Dass er „den persischen Meerbusen passirte" und „zum Meere selbst kam", ja dass er „es schon zu befahren begonnen hatte", als ihn die Nachricht traf, Alles hinter ihm sei wieder abgefallen (Volkmar, Zeitschr. f. Alterthumsw. a a. O. 290 und Franke a. a. O. 493), ist ein Missverständniss, und zwar ein doppeltes, sofern ihn ja nach C. 30 die Kunde von dem Aufstande erst in Babylon erreichte. Dieser Aufstand hat ihn also sicher nicht an der Ausführung seines indischen Planes gehindert. Ganz unbegreiflich aber ist, wie Grätz (Geschichte der Juden vom Untergange des jüdischen Staates bis zum Abschlusse des Talmud S. 138) erzählen kann, „Trajan habe den persischen Meerbusen bis zum rothen Meere durchschifft, um die Araber zu unterwerfen". Es ist doch klar, dass unter dem „rothen Meere", diesem „Theile des Ocean", welchen Trajan nach der Einnahme von Ktesiphon am Tigris beschiffen will, um nach Indien zu gelangen (Dio 29 flg.), der persische Meerbusen gemeint ist. Eutrop (VIII) fand diese Angabe vor und erzählt darnach, in seiner Weise ausschmückend, ganz naiv: *In mari rubro classem instituit, ut per eam Indiae fines vastaret.*

jagt oder getödtet. Zu verwundern war dies nicht, wenn man die ganze Art der Kriegführung in Erwägung zieht. Die Macht der Parther war noch immer nicht gebrochen, und die unterworfenen Landschaften leisteten eben nur so lange Gehorsam, als der Feind mit übermächtiger Heeresmacht im Gesichte war. Auf die Kunde von dem Geschehenen schickt Trajan sofort die beiden Legaten Lusius und Maximus nach Mesopotamien ab. Maximus fällt, in einer Schlacht überwunden, Lusius dagegen dringt siegreich vor, erobert Nisibis und Edessa zurück und behandelt die abtrünnigen Städte nach Kriegsgebrauch, während die Unterfeldherrn Erucius Clarus und Julius Alexander Seleukeia und Ktesiphon wieder besetzen und verbrennen. Vom Heere des Partherkönigs selbst bekommen die Römer abermals nichts zu sehen, Trajan fürchtet aber mit Recht, dass „auch die Parther etwas Neues (einen Angriff) im Schilde führen möchten“ und sucht dem dadurch zuvorzukommen, dass er den Parth-Amaspat oder Parthamasiris (offenbar denselben, dem er im Jahre vorher Armenien nahm)[1]) zum Könige von Parthien ausruft und mit dem Diademe schmückt. Vielleicht hatte Parth-Amaspat im Volke selbst eine Partei und bei der Ceremonie mögen seine Anhänger zugegen gewesen sein: jedenfalls dauerte sein Königthum nur so lange, als die Römer im Lande waren (vgl. Dio c. 33).

Darauf bricht Trajan selbst nach Mesopotamien auf, Den härtesten Widerstand scheint den Römern hier derselbe Araberfürst Mannus entgegengesetzt zu haben, der beim ersten Feldzuge Trajan's über den Tigris floh, um sich nicht unterwerfen zu müssen. Wenigstens lagen seine Besitzungen in der Gegend von Edessa, und gerade hier entbrannte der Kampf. Nach Edessa's Fall und grausamer

---

1) Der also nicht, wie Eutrop (a. a. O.) wieder weiss, bei der Einnahme Armeniens erschlagen worden war.

Bestrafung widerstand die Stadt Arta am heldenmüthigsten. Sie wird ausdrücklich als eine arabische Feste bezeichnet, und erkannte wahrscheinlich eben in Mannus ihren Gebieter. Trajan musste Arta uneingenommen stehen lassen — natürlich erzählte man sich von allerlei furchtbaren Naturerscheinungen, die die Römer in Schrecken gesetzt, so oft sie zum Sturme schreiten wollten: auch das Ungeziefer war sehr lästig [1]). Der Kaiser selbst (obwohl er sich unkenntlich zu machen suchte) gerieth in Gefahr — verwundet zu werden und trat endlich den Rückzug an.

Die Empörung hatte noch einen weit furchtbareren Umfang, den Xiphilin's dürftige Nachrichten nur unvollständig übersehen lassen. Gleichzeitig mit der Erhebung der parthischen Nebenländer brachen die Juden in Aegypten, Kyrene und Kypros gegen die verhassten römischen Zwingherrn los, und begannen den Aufruhr mit unerhörten Metzeleien [2]). Sie mochten den Zeitpunkt, wo Trajan den Tigris beschiffte und man hoffen durfte, er werde nicht wiederkehren, für geeignet achten, um einmal für alle von Römern und „Griechen" ihnen angethane Unbill Abrechnung zu halten. Grätz [3]) und Volkmar [4]) haben ferner ganz richtig erkannt, dass auch in Mesopotamien Juden die Hand im Spiele hatten. Wenn auch hier der Aufstand gerade kein „wesentlich jüdischer" war, auch gar nicht erst durch die Juden angezettelt zu werden brauchte, so stand doch sicher die zahlreiche Judenschaft jener Ge-

---

1) Vgl. Ritter, Erdkunde X, 126. XI, 466 ff. Darnach hätten neuere Reisende ähnliches Ungemach erlebt. Doch sicher übertrieben die Römer, um sich zu entschuldigen, dass sie die Stadt nicht zu nehmen vermochten.

2) Dio 68, 32. Eus. H. E. IV, 2 und die Erzählung nach jüdischen Quellen bei Grätz a. a. O. 138 ff. Volkmar, Zeitschr. f. Alterthumsw. S. 496 ff.

3) a. a. O. S. 137.

4) a. a. O. 493 ff. Th. Jahrb. 1857, 455.

genden [1]) mit Freuden zu den Gegnern der Römer. Es ist ganz glaublich, dass auch das Sanhedrin in Jamnia um die Sache wusste, möglich selbst, obwohl durch keine sichern Quellen erwiesen, dass von hier aus die Bewegung — soweit sie jüdisch war — geleitet ward [2]). Trajan ordnete nach Aegypten und Kyrene den Marcius Turbo ab, der den jüdischen Mördern in entsetzlicher Weise Gleiches mit Gleichem vergalt [3]); in Mesopotamien hatte Lusius insbesondere auch den Auftrag, die Juden niederzuschmettern [4]), und empfing zugleich oder bald nachher das „Proconsulat" über „Palästina", eine, wenn die Nachricht genau ist, allerdings ausserordentliche Massregel, welche beweist, dass der Kaiser befürchtete, seiner Dienste auch gegen die Juden im Mutterlande benöthigt zu sein [5]). Die Frage, ob auch Palästina selbst im offenen Aufstande gewesen ist oder nicht, lassen wir vor der Hand aus dem Spiele; es wird hiervon nachher noch besonders die Rede sein. Die Epitomatoren Dio's wissen hiervon ebenso wenig wie die Kirchengeschichte des Eusebios; und wie es mit den jüdischen Quellen stehe, bedarf eben noch einer besondern Untersuchung.

Bald nach der Aufhebung der erfolglosen Belagerung von Arta erkrankte Trajan auf der Rückreise. Er trug sich noch mit dem Plane eines dritten Feldzuges nach Mesopotamien, aber mitten unter den Rüstungen nahm seine Krankheit zu, und als er im Begriffe stand, nach Rom zurückzukehren, ereilte ihn zu Selinus in Kilikien der Tod (August 117). Sein Nachfolger ward auf Betrieb der Kai-

---

1) Vgl. die Nachweise bei Grätz a. a. O. 137 flg. 144.
2) So Volkmar, Zeitschr. f. Alterthumsw. a. a. O. S. 495 ff.
3) Vgl. Grätz a. a. O. S. 141 ff.
4) Eus. H. E. IV, 2. Vgl. Dio 68, 32.
5) Dio und Eus. a. a. O. Wir werden weiter unten hierauf nochmals zurückkommen müssen.

serin Plotina Adrian, der neuernannte Befehlshaber von Syrien, den Trajan noch auf dem Todtenbette adoptirt haben soll.

So viel geben die beglaubigten Nachrichten über den zweiten Feldzug Trajan's gegen die Parther und seinen unglücklichen Ausgang. Die grössere Ausführlichkeit der Darstelluug war nöthig, um eine sichere Grundlage der Beurtheilung zu gewinnen und manches schief Aufgefasste in das richtige Licht zu stellen.

Nach Volkmar würden die so eben zusammengestellten Nachrichten wieder mit der Erzählung Judith C. 2 so trefflich zusammenstimmen, dass man fortan (wie er selbst in der Ztschr. f. Alterthumsw. gethan hat) die neu-alte Quelle ohne Weiteres zur Aufhebung der bisher so dunkeln und lückenhaften Geschichte Trajan's zuversichtlich benutzen kann. Freilich hat auch hier wieder die dichtende Phantasie des jüdischen Verfassers gewaltet, indessen Hr. Volkmar weiss ja Wahrheit und Dichtung gehörig zu scheiden. Gehen wir ihm also abermals auf seinen Wegen nach. Schon das ist ihm eine Uebereinstimmung, dass, wie Trajan nach Antiochien, so Nebukadnezar nach Ninive nach Beendigung des ersten Feldzugs zurückkehrt, um im Frühlinge des nächsten Jahres den Kampf wieder aufzunehmen. Im Buche Judith ist dies nun so motivirt, dass der Kriegszug gegen die östlichen Lande (gegen den Meder) beendet ist; da nun für das nächste Jahr der Rachezug gegen die westlich von Ninive gelegenen Länder wegen verweigerter Bundesgenossenschaft beschlossen ist, so ist hier die Rückkehr nach Ninive selbstverständlich, während die Rückkehr Trajan's nach Antiochien in ganz andern Verhältnissen begründet war. Hr. Volkmar giebt dies freilich nicht zu; nach ihm hätte der Jude auch den parthischen Feldzug des zweiten Jahres in seiner Weise dargestellt [1]). Das Eigen-

1) Theol. Jahrb. 1857, 473 ff.

thümliche dieser Darstellung liegt nämlich nach Volkmar gerade darin, dass die Vernichtung der scheinbar unüberwindlichen Parthermacht und der Zug gegen das kleine Israel einander gegenübergestellt werden: wie nämlich jene in einen Schlag und so „wesentlich“ auch in ein Jahr concentrirt wird, so wird das zweite Jahr wesentlich mit der zweiten Aufgabe, der Ueberwindung Jsraels erfüllt. Der jüdische Erzähler sieht den ganzen Zug nach Parthiens Unterwerfung wesentlich gegen sich gekehrt. Daher tritt an die Spitze der Jahresunternehmung der Beschluss, furchtbare Rache zu nehmen 2, 1 ff. — Hier tritt freilich ein sehr erheblicher Unterschied heraus: dort handelt es sich um die Bestrafung abtrünniger Völker, die der römischen Herrschaft unterworfen worden waren, hier um einen Rachezug wegen verweigerter Bundesgenossenschaft gegen Solche, die in Nebukadnezar ihres Gleichen sehn (Jud. 1, 11) [1]. Um diesen Widerspruch zu lösen, beruft sich Volkmar auf das Zartgefühl des jüdischen Schriftstellers: er habe den Schein der Feigheit und Treulosigkeit zugleich von seinem Volke abwehren wollen. Ferner wird nach Volkmar nun auch der zweite Kriegszug gegen den Meder unter denselben Gerichtspunct gestellt: auch dieser kommt unter „die Kategorie des Rachezuges“; und zu dem Ende wird das Heer für den ganzen Feldzug dieses Jahres von vornherein unter den Befehl des Legaten gestellt, „der ja auch der vornehmste und das schöne Judäa zu knechten besonders ausgesandt war“ [2]. Dieser vornehmste Legat ist aber Lusius Quietus, der von Trajan zum Proconsul Judäas erho-

1) Vgl. auch Hilgenfeld a. a. O. S. 274.

2) Woraus aber gar Dio schliessen lassen soll, „dass Trajan den Lusius in Antiochien selbst mit dem *imperium* und Heer gegen Palästina gesendet habe“ (Volkmar a. a. O. S. 479), gestehe ich nicht begreifen zu können; C. 32 steht nichts davon da, und der ganze Verlauf der oben geschilderten Kriegsereignisse steht dem entgegen.

ben wurde: bei dem jüdischen Dichter heisst er Olophernes [1]). Aber beide Züge des trajanischen Heeres in diesem Jahre sind, wie Volkmar weiter zeigt, ausdrücklich unterschieden (a. a. O. S. 477 ff.): der eine gehe von der Residenz aufwärts nach dem Gebirge, und von da am Euphrat und Tigris abwärts zum Ocean, Jud. 2, 21—24; der andere von derselben Gegend her, aber erst nachher, und von Obermesopotamien abwärts nach Damaskos, Jamnia u. s. f. bis in's Herz Palästina's, Jud. 2, 25 ff., c. 3 und 4. Also 2, 21—24 ist der Zug nach Osten bis zum Ocean, der nur mit unter die Kategorie des Rachezuges fällt; von V. 25 an wird der Rachezug gegen die Aufständischen im Westen geschildert (d. h. also der Jud. 1, 7—10. 12 aufgezählten Völker). Dass dieser Aufstand ein „wesentlich jüdischer" war, ist nun freilich nicht gesagt, erst zum Schluss kommt Olophernes nach Judäa; indessen hier lässt sich durch die Annahme, dass der Dichter „generalisire" und „amplificire" und, wie wir weiter unten sehen werden, auch durch die Auslegung helfen. Die „Zusammenfügung zweier Züge in einen" ist also schon dadurch angedeutet, dass zweimal derselbe Ausgangspunct bei entgegengesetzter Richtung des Marsches genannt wird, die Gränzgebiete von Kilikien, das erste Mal aufwärtssteigend, das zweite Mal herabkommend (a. a. O. S. 480).

---

1) Die Ansicht, Olophernes sei so viel wie הלפר נחש, *lictor serpentis*, welche Volkmar nach dem Vorgange von H. Grotius anfangs verfocht (Th. J. 1856, 363. 1857, 488), hat derselbe mit Recht jetzt selbst zurückgenommen (Rhein. Museum a. a. O. S. 485). Olophernes ist der Ableitung nach ein persisches Wort (so viel wie Breitschwert) und war im kappadokischen Fürstenhause ein stehender Name, wie Antiochos und Seleukos im syrischen. Es begegnen uns kappadokische Fürsten dieses Namens sowohl in der persischen als in der seleukidischen Zeit. Für Volkmar's Ansicht, nach welcher ja sonst fast alle übrigen im Judithbuche vorkommenden Personennamen symbolische Bedeutung haben sollen, ist dieser Umstand allerdings unbequem.

Hierbei soll es uns noch wenig stören, dass als Ausgangspunct statt Ninive vielmehr beide Male „die Grenzgebiete Kilikiens“ genannt sein sollen. Ninive soll ja Antiochien sein und von hier bis Kilikien, wo möglicherweise die Kriegsoperationen begannen, ist nicht weit, obwohl es schon sonderbar genug ist, dass wirklich das erste Mal Ninive und nicht Kilikien als Ausgangspunkt bezeichnet wird, welches bei diesem Zuge zu dritt genannt wird, das zweite Mal, wo derselbe Ausgangspunkt markirt werden soll, nicht Ninive, sondern die *ὅρια Κιλικίας*. Die Geschichte Trajan's lässt auch nur den Partherfeldzug selbst von Antiochien ausgehen, der Rachezug geht weder von Antiochien, noch von Ninive, noch von den Gränzgebieten Kilikiens, sondern von Babylon aus (Dio 68, 30).

Hr. Volkmar hofft, durch diese Entdeckung eines doppelten Zuges die Dunkelheit, welche über den scheinbar so wunderlichen Zügen des Olofernes gelegen habe, aufzustellen. Freilich fällt ihm noch selbst ein, dass der Uebergang „von dem Ocean“ (V. 24) zu den Gränzgebieten Kilikiens durch das einfache „und er nahm diese Gebiete ein“ „sehr einfach“ sei — man müsse wenigstens ein „und er kehrte wieder zurück“ erwarten. Doch sei vielleicht im hebräischen Texte die Rückkehr ausgesprochen gewesen, der unverständige griechische Uebersetzer habe aber diesen Krebsgang anstössig gefunden (S. 480). Ohne hierüber ein Urtheil zu fällen, nehmen wir nur Act von der Thatsache, dass nach Volkmar's eigenem Gefühle seiner Annahme Schwierigkeiten entgegenstehen, dass sie die Dunkelheit dieser Kriegszüge doch nicht völlig aufhellt. Bisher schien es den Auslegern, als sei der Kriegszug nur Einer und diesen Schein nicht völlig zerstreuen zu können, fühlt Hr. Volkmar selbst.

Also V. 21—24 haben wir den oben nach den Quellen geschilderten Feldzug gegen die Parther vor uns. Nach

der früher gewürdigten Ansicht Hrn. Volkmar's, dass der Partherkrieg im ersten Jahre schon wesentlich beendet, jetzt also nur übrig gewesen sei, die eroberten Provinzen völlig zu sichern, wundern wir uns nicht weiter darüber, dass, während der Siegeszug gegen die parthischen Nebenländer mit so übertreibenden Farben gemalt worden war, jetzt der Hauptfeldzug, wo Trajan bis Babylon, Seleukeia, Ktesiphon, ja nach Volkmar sogar nach Gross-Medien und einem Theil von Persis kommt, nur so nebenher mit Erwähnung findet, unter die „Kategorie des Rachezuges" zu stehen kommt. Nun zum Einzelnen. Bei Dio geht der Zug von Antiochien nach Nisibis und von da zu dem kardynischen Gebirge, an dessen Fusse Trajan den Tigris überbrückt; hier (V. 21) von Ninive in drei Tagemärschen zu der Ebene Bektiled, *ἐπὶ πρόσωπον τοῦ πεδίου Βαικτιλαίθ*. Dies bringt Hr. Volkmar folgendergestalt zusammen (S. 477 flg.). Von der Residenz (Antiochien = Ninive) geht der Zug „aufwärts nach den Gebirgen *Βαικτιλαίθ*": also aus der Ebene ist zuerst in aller Stille ein Gebirge geworden. Um so zuversichtlicher werden wir hoffen dürfen, dass eine Kritik, welche, was man ja sonst nur vom Glauben sagt, stark genug ist, um Berge zu versetzen und da zur Stelle zu schaffen, wo sie ihrer bedarf, auch Berge von Schwierigkeiten zu ebnen verstehen wird. *Βαικτιλαίθ* bei LXX „soll wohl heissen Bait-Kalid oder Bajit-Kaldi, wenn nicht Bait-Kardi (בית - כלד oder בית - כרד), das Gebirge von Cald oder Card(ynien)" (a. a. O. 477. Ztschr. f. Alterthumsw. 491). Also: Ebene Bektiled = Haus von Cald = Haus von Card = Haus von Kardynien = Gegend Kardynien = Gebirge Kardynien. Die Umstellung von *κ* und *τ* wäre möglich, ebenso der Umlaut von ר in ל. Aber בֵּי-קְטֶלֶת oder, wie es ursprünglich geheissen haben wird, בֵּית-קְטֶלֶת[1]) ist ja ein ganz gut habräischer Stadtname und

1) Obwohl die Ausstossung des ת in בית im Chaldäischen und

bedeutet Schlachthausen, ***domus caedis***, wie auch der Syrer ganz richtig wiedergiebt, ܒܝܬ ܩܛܝܠܬܐ (בית קטילה). Doch vielleicht erhält Volkmar's Ansicht eine Bestätigung durch den dreitägigen Marsch, von Antiochien bis zum kardynischen Gebirge, mit welchem ja Dios' Erzählung zu ergänzen ist (Th. Jahrb. a. a. O. 479. Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O.). Aber von Antiochien bis zum Euphratübergang bei Zeugma (dem heutigen Bir) sind 30 Meilen, von da bis Nisibis 50—55 und von da bis zum Tigris an den Fuss des kardynischen Berges in gerader Linie 18—20. Ein Tagemarsch berrägt durchschnittlich $4\frac{1}{3}$—$4\frac{1}{2}$, höchstens 5 geographische Meilen [1]). Das Uebrige mag Hr. Volkmar selbst sich zusammenrechnen.

Herr Volkmar hat noch einen ganz entscheidenden Grund für die Annahme, dass Jud. 2, 21—24 der zweite Zug Trajan's gegen den Parther gemeint ist. Es heisst ja V. 22 ausdrücklich: und er nahm seine ganze Macht, seine Truppen... „Wessen denn auch anders als die Macht und die Heere des Arfaxad (C. 1); er vollendete also jetzt die Eroberung Parthiens" (Th. Jahrb. 1857, 481). Diese Auslegung, welche auch Rhein. Museum a.a.O. 502. Ztschr. f. Alterthumsw. S. 491 wiederholt ist, ist geradezu unbegreiflich. Es kann ja gar nicht zweifelhaft sein, dass *αὐτοῦ* auf das Subject des Satzes geht; die Beziehung auf eine Person, die im ganzen Capitel noch gar nicht erwähnt ist, ist geradezu unmöglich. Die Worte heissen: „Und Olofernes nahm seine (natürlich seine eigene) ganze Macht, sein Fussvolk und seine Reiterei und ging von da in's Gebirge", d. h. in das V. 21 genannte: er dringt also, als er

---

späterem Hebräischen nichts Ungewöhnliches ist, vergl. *Buxtorf*, *Lexicon Chald. Talm. sub voce* בית.

1) Vergl. z. B. Xenoph. An. 1, 2, 5. 2, 2, 6. Die römischen und parthischen Mansionen oder Stationen waren sogar meist nur $2\frac{1}{2}$ bis $3\frac{1}{2}$ geographische Meilen von einander entfernt.

zum Gebirge zur Linken von Oberkilikien gekommen ist, mit seiner ganzen Macht vor.

Die Gebirgsgegend V. 22 ist also nicht nordöstlich von Adiabene zu suchen (Volkmar, Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O.), sondern die kilikischen Gebirgslande sind gemeint. Die Kilikier sind es ja, gegen welche der Rachezug ganz wesentlich mit gerichtet ist, und wenn V. 23 Söhne Ismael's genannt werden, so braucht man sich nur zu erinnern, dass nach 1, 7 ff. 12 auch arabische Stämme von diesem Rachezuge mit betroffen werden sollen, um sofort zu erkennen, dass auch die Verse 21—24 keinen andern Kriegszug als eben den Rachezug gegen die 1, 7 ff. aufgezählten westlichen Völker (von Ninive aus gerechnet) beschreiben sollen.

Wir glauben also annehmen zu müssen, dass mit dem ganzen Zuge Jud. 2, 21—28. C. 3 u. 4, wie auch 2, 3 ausdrücklich ausgesprochen wird, nur ein und derselbe Zug, der Rachezug gegen die C. 1 genannten „westlichen" Völker, die die Bundeshülfe verweigerten, gemeint sei, die Kilikier, Damaskener, die Bewohner des Libanon, Antilibanon und der Meeresküste, die südlichen Araberstämme [1]) und die Aegypter. Daher beschliesst denn Nebukadnezar 1, 12 nun auch, Rache zu nehmen an allen Gebieten von Kilikien, Damaskene und Syrien, an den arabischen Stämmen der Moabiter und Ammoniter, an ganz Judäa und ganz Aegypten, bis man kommt an die zwei Meere. Die zwei

1) Jud. 1, 9 werden drei oft falsch bestimmte Orte genannt. *Βετάνη* ist sicher nicht בֶּטֶן im Stamme Ascher (Jos. 19, 25), sondern wohl das *Βηθαυλν* des Eusebios, unweit Hebron, im Gebirge Juda. Kades wird Kades Barnea sein, in der Wüste Zin, an der Grenze der Edomiter oder in der Wüste Pharan, Chellus endlich sicher nicht חַלְחוּל (Jos. 15, 58), sondern Allus im Edomitergebiet, das חֲלוּצָה des Chaldäers (Reland und Winer im RWB.). Nach Grotius wäre Cholle in Palmyrene gemeint.

Meere sind das mittelländische und das rothe, wo Arabien und Aegypten an einander gränzen. Cap. 2 giebt nun die Ausführung des Rachezuges, so jedoch, dass der Krieg gegen Palästina, der allerdings für den Juden die Hauptsache war, zuletzt genannt wird. Dass dabei in den Namen der Völker wieder einige Abweichungen vorkommen, darf nicht befremden, da ja schon das Verzeichniss 1, 12 (vgl. 1, 7 ff.) sich dergleichen erlaubte. Einiges mag immerhin der dichterischen „Amplification" zu Gute gehalten werden, doch sind hier die Grenzlinien schwer zu ziehen. Aegypten bleibt hier weg, dagegen schildert der Verfasser den Anfang des Krieges so, dass erst alle Länder rings um Palästina unterworfen werden. Der siegreiche Feldherr umzieht die Juden, denen das Hauptinteresse zugewandt bleiben soll, zuerst in einem weiten Bogen von N. nach O. und nach S., zieht dann nach der Küste des mittelländischen Meeres und greift dann, nachdem auch im W. von Palästina Alles unterworfen ist, die Juden an. Dass dieser Krieg schon vorher jüdischen Bevölkerungen gegolten habe, ist mit keiner Sylbe angedeutet: die Erzählung setzt gerade das Gegentheil voraus: der Kriegszug V. 25—28 kann daher auch nicht der Rachezug gegen die Juden in Mesopotamien und Palästina sein, wie Volkmar die Sache darstellt (Theol. Jahrb. 1857, 479). Denn *τὰ ὅρια Κιλικίας* sind nicht Obermesopotamien, sondern das kilikische Gebiet[1]); und dass Jud. 1, 7 flg. die „umhergelegenen Judenbezirke in Syrien, in und bei Damaskus am Libanon, in Phönikien bis herab

1) *Τὰ ὅρια Κιλικίας* 2, 25 können ja doch nicht die an Kilikien angränzenden *L*andes sein, sondern das Wort steht, wie 1, 12 u. ö. im Buche Judith nach einem bekannten Sprachgebrauche, der auch sonst bei LXX und im N. T. sich findet, ganz im Sinne des (aus Cäsar hinlänglich bekannten) lateinischen *fines* und des hebräischen גְּבוּלִים. Zuweilen geben LXX selbst das hebr. אֶרֶץ (Exod. 8, 2) oder גְּלִילוֹת (Jos. 13, 2) durch *ὅρια* wieder.

nach Aegypten" gemeint sein sollen [1]), ist wieder in dieser Allgemeinheit nicht wahr, da nicht einmal Jamnia zum jüdischen Gebiete gerechnet ist (s. unten). Weitere Berührungspunkte mit der beglaubigten Geschichte kann hier Volkmar selbst nicht entdecken; er will daher diesen „zweiten Theil des Zuges einfach der Geschichte (Trajan's) direct einverleiben."

In der einfachen Beobachtung, dass der Dichter, ehe er den Angriff des Olofernes gegen die Juden erzählt, erst alles Land rings im Kreise unterwerfen lässt, liegt in der Kürze zusammengefasst bereits die Erklärung des wunderlichen Feldzuges, der allerdings, richtig erklärt, nichts weniger als „barer Wahnwitz" ist, wie noch Eichhorn urtheilte. Um den ganzen Eroberungszug trotz mancher Dunkelheiten im Einzelnen, die die Schwierigkeit mehrerer Namen verlasst, dennoch im Ganzen und Grossen völlig sicher übersehen zu können, bedarf es nur einer einzigen Umstellung, die durch den Zusammenhang nothwendig gefordert erscheint: die Worte V. 25 *καὶ κατελάβετο τὰ ὅρια τῆς Κιλικίας . . . τὰ πρὸς νότον* gehören unmittelbar hinter V. 22, also dahin, wo von Kilikien die Rede ist. Olofernes zieht also von Ninive, der assyrischen Hauptstadt, aus gegen Westen. Da er so bald in die Gegenden Kilikiens kommt, so sei die Vermuthung gewagt, dass der Verfasser, einer auch sonst nicht ungewöhnlichen, hier aber vielleicht beabsichtigten Verwechselung zufolge, die assyrische Hauptstadt statt am Tigris „am Euphrat" gesucht und das etwa 6 Stunden südwestlich gelegene Bambidh (*Βαμβύκη*) oder *Ἀρχαῖα Νῖνος* gemeint hat, die unter den Seleukiden zu neuer Blüthe

1) Zeitschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 503. Eine ähnliche Unterschiebung erlaubt sich Volkmar S. 501, wo er Jud. 1, 11 f. in folgender Weise citirt: „überall, wo Juden wohnten; *οὐκ ἐφοβήθησαν τὸν βασιλέα Ἀσσυρίων κτλ.*

erhobene Ἱερὰ πολις [1]). Findet man diese Vermuthung bedenklich, so könnte immerhin Antiochien, die Hauptstadt von Assyrien — Syrien — verstanden sein. Von hier geht der Zug also nach *Βαικτιλαίθ*. Vielleicht hat Grotius doch nicht Unrecht, welcher hier *Βακταϊαλλῃ* oder *Βακταϊαλλοὶ* (Ptolem. 5, 15, 16) verstehen will, indessen wenn der Ort, wie Ptolemäus angiebt, in Kassiotis, südlich von Antiochien, liegt, so möchte die Entfernung von Ninive — Hierapolis noch immer einige 20 Meilen betragen, was für 3 Tagereisen zu viel ist. Für Antiochien läge es wieder zu nahe; dazu stimmt die Richtung nicht. Etwas Sicheres wird kaum auszumitteln sein. Von *Βαικτιλαίθ* geht der Zug bis in die Nähe des Gebirges links von Oberkilikien [2]). Oberkilikien ist der Beschreibung nach der östliche Land-

---

1) Vgl. *Ammian Marcellin.* 14, 8, 7. *Philostrat. vita Apollonii* 1, 19, vgl. *c.* 18 u. 20. *ibid.* 3, 58 (wo Apollonios auf der Rückreise von Babylon nach Antiochien über Ninive geht). Vgl. Hitzig, Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 1854, S. 214 ff. Auch Ritter, Erdkunde X, 1041. 1061 erwähnt wenigstens die Stelle des Ammian, weiss aber nichts damit anzufangen. Vielleicht ist dieses Ninive auch im Buche Jona gemeint, doch will ich nicht allzu sehr streiten, wenn Andere lieber Antiochien verstehen.

2) Wenn *cod.* 58 nach τοῦ ὄρους den Zusatz Ἀγγίου hat, womit *Syr.* (ܐܓܢܐ אַגְנֵא), *Vet. Lat.* (*Agge*) und *Vulg.* (*Ange*; ebenso *cod. Corb.*) übereinstimmen, so ist dieser Zusatz aller Wahrscheinlichkeit nach für ursprünglich zu halten. Dass ἄγκη appellativ gebraucht und von Abschreibern missverstanden worden sei, wie Fritzsche vermuthet, leuchtet mir nicht ein. Wie sollte dann der Text gelautet haben? Eher könnte man an eine Variante ἄγχι für πλησίον denken. Doch bleibt die Möglichkeit stehen, dass unter Ἀγγίου der Name eines uns sonst unbekannten Gebirges, also wohl eines Theiles des Amanos zu verstehen ist. — Was das hier in Frage kommende Verhältniss der verschiedenen Textrecensionen anlangt, so hat Nickes in dem sonst wenig brauchbaren Schriftchen: *De V. T. codicum graecorum familiis Partic. I* (*Monasterii* 1853) allerdings ein näheres Verwandtschaftsverhältniss von *cod.* 58. 19. 108 mit *Syr.* u. *Vet. Lat.* erwiesen. Vergl. ausser Fritzsche im Comm. S. 118 die Anzeige von Conrector Dr. Lipsius in Gersdorf's Repertorium 1854, I, S. 65 ff.

strich Kilikiens, im N. durch den kilikischen Tauros von Kappadokien, im O. durch den Amanos von Kommagene geschieden. Olofernes muss hier seine ganze Macht zusammennehmen, denn Kilikien gilt als ein Hauptsitz des Widerstandes. Er dringt also in's Gebirge ein (ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν ὀρεινὴν V. 22), nimmt (V. 25) τὰ ὅρια τῆς Κιλικίας, d. h. also die kilikischen Lande zwischen Tauros und Amanos, und schlägt jeden Widerstand nieder. Bei dem Folgenden hat dem Verfasser nun offenbar die Völkertafel der Genesis vorgeschwebt. Der Tauros scheint ihm, wie dem Josephus (Antt. 1, 6, 1), ganz richtig als Völkerscheide zu gelten: nordwestlich die japhetischen, südwestlich die semitischen Stämme. Olofernes kommt also bei seinem Kriegszuge in das Gebirgsland des Tauros und Amanos bis zu der Südgränze von Japhet (ἕως ὁρίων Ἰάφεθ τὰ πρὸς νότον). Ich sehe hier nichts, das zu ändern wäre. Schwieriger wäre der Zusatz κατὰ πρόσωπον τῆς Ἀραβίας, wenn der ganze V. 25 transponirt wäre. Man müsste dann an die wandernden Araberstämme in Mesopotamien denken (Strabo XVI, 747), die wenigstens in der späteren Zeit bis in die Umgegend von Edessa hin gezeltet haben, wenn Strabo sie auch, im Allgemeinen richtig, dem südwestlichen Mesopotamien zuweist. Dann wäre der Zug von den Nordgrenzen Kilikiens, der Tauroskette folgend, in den Gebirgslanden von Kappadokien und dem südwestlichen Armenien, also eine Zeit lang in östlicher Richtung fortgesetzt worden, um dann in den Quelllanden des Euphrat dem oberen Mesopotamien sich zuzuwenden. Doch ist diese Erklärung immerhin bedenklich; wahrscheinlich sind nur die Worte bis τὰ πρὸς νότον transponirt, so dass κατὰ πρόσωπον τῆς Ἀραβίας unmittelbar an θάλασσαν V. 24 sich anschliesst, womit jede Schwierigkeit wegfällt. Bei Lud (V. 23) ist natürlich hier nicht an Lybien zu denken, eher an Lydien, worunter das ganze Land diesseit des Halys, das

lydische oder pergamenische Reich, gemeint sein könnte, wenn nicht etwa, da der Tauros Völkerscheide war, Lud, südlich davon, in Obermesopotamien zu suchen ist. Volkmar denkt (Ztschr. f. Alterthumsw. 491, vgl. Th. Jahrb. 1857, 478) an Adiabene, allein nichts führt darauf, dass Olofernes gegen Völker am Tigris zog, wenn wir auch darauf kein Gewicht legen, dass Adiabene nur ein Theil Assyriens (mit der Hauptstadt) war. Die Zusammenstellung von Phud und Lud ist, wie auch Volkmar richtig erkennt, eine Reminiscenz aus Jerem. 46, 9. Ex. 30, 5. 27, 10. Darauf geht's weiter gegen die Söhne Ῥασσίς und die Söhne Ismael im Angesichte der Wüste *πρὸς νότον τῆς Χελλαίων*. Die Letzteren sind nun sicher arabische Nomadenstämme, in der mesopotamischen Wüste, und im Angesichte der arabischen Wüste rechts vom unteren Euphrat, südwestlich von „Chaldäa". Wäre auch die dort ziemlich gut (Cod. 58, Syr.) verbürgte Lesart *Χαλδαίων* (vgl. *Vet. Lat.: Cheleonis terrae Chaldaeorum*) nur Correctur, so lässt sich kaum an der Richtigkeit der Ortsbestimmung zweifeln [1]). Darnach können die Söhne Rassis (oder Rasseis oder Rassei, alle drei Formen finden sich handschriftlich) weder die Bewohner von Rosos (in Pieria am Meerbusen von Issos), noch die Bewohner von Tarsos (*Vulg. cod. Corb.*), am allerwenigsten (*Syr.*, *Vet. Lat.*) die Bewohner von Thiras (Gen. 10, 2 Thrakier?) sein [2]); am wahrscheinlichsten die Wüstenstämme bei Rasseina oder Ressaina, wie es die Araber nennen (jetzt Ras el Ain, Quellhaupt), *Ῥέσαινα*, *Ῥαίσενα* bei Ptol.

---

1) Vielleicht ist *Χελέδων* zu lesen. Dass *Χελλαῖοι nom. gentilic.* von *Χέλλους* sei, wäre sprachlich wohl zulässig, ist aber hier aus geographischen Gründen unmöglich.

2) Volkmar denkt Th. Jahrb. 1857, 478 ziemlich unbestimmt an die Bergvölker am Amanos; Ztschr. f. Alterthumsw. 401 will er sie ohne alle versuchte Begründung, wie Phud und Lud, in die Gegend von Adiabene versetzen.

(15, 18, 13), *'Ρέσινα* bei Steph. Byz. an den Quellen des Chaboras und an einer der Hauptkarawanenstrassen durch Mesopotamien, 14—15 Meilen östlich von Charran, 17 Meilen westlich von Nisibis (vgl. Ritter, Erdkunde XI, 375 flg.). Der Marsch — immer gegen Araberstämme gerichtet — geht darauf, am Euphrat vorbei, im westlichen Mesopotamien weiter, worauf alle „hohen Städte" (d. h. wol feste, mit Mauern umgebene Plätze, vgl. auch 3, 12), *ἐπὶ τοῦ χειμάῤῥου 'Αβρωνᾶ* (*Χεβρὼν* 58), zerstört werden. Wie die Vermuthung von Movers, ursprünglich habe בעבר הנהר gestanden, so dass *'Αβρωνᾶ* aus dem für ein *nomen appellativum* gehaltenen עֵבֶר entstanden sei, sprachlich nur einigermassen wahrscheinlich gemacht werden könne, begreife ich nicht. Bei Weitem wahrscheinlicher wäre da immer noch die Annahme des Grotius u. A., dass der Chaboras (חָבוֹר, *'Αβώρας, 'Αβόῤῥας*) gemeint ist, der bei Kirkesion in den Euphrat geht. Doch da Olofernes erst von Rasseina an den Chaborasquellen zum Euphrat kommt und von da durch ganz Mesopotamien hindurchgeht, so kann schon geographisch nicht wol an den Chaboras gedacht werden. Zudem steht auch die Bezeichnung *χειμάῤῥου* entgegen, was ein wildes Bergwasser, einen durch das Winterwasser angeschwollenen Bach bedeutet, ein Ausdruck, der auf den Chaboras schlecht passt, zumal Olofernes, wenn die Ansicht festgehalten werden sollte, ihn unweit seiner Mündung berührt haben sollte. Natürlich würde die Bezeichnung noch weit schlechter auf den Euphrat passen. Das Wahrscheinlichste ist also, unter *'Αβρωνᾶ* den Num. 33, 34 erwähnten Lagerplatz der Israeliten unweit Ezion-Geber am älanitischen Busen zu verstehen. Dann ist der „Bergbach von Abrona" einer der im Frühjahr anschwellenden, im Sommer versiechenden Giessbäche in den Felsthälern der volk- und wasserreichen *Arabia Petraea*, wenn nicht gar der „Bach Aegyptens" selbst gemeint sein sollte. Die „hohen

Städte" sind dann die im Alterthum so blühenden Felsenstädte der Nabatäer, worüber Ritter (Erdkunde XII, 111 ff.), verglichen werden kann. Olofernes zieht also von den „wandernden Arabern" in Südmesopotamien südöstlich durch die syrische Wüste, vermuthlich auf dem im Alterthume öfters genannten Karawanenwege von Palmyra nach Petra, und in den Felsschluchten Nabatäas, bis er in der Gegend von Abrona das Meer, d. h. den älanitischen Meerbusen erreicht, wenn nicht wirklich unter dem Meere schlechthin an das Mittelmeer bei Rhinokulora an der Gränze Petraeas und Aegyptens gedacht sein sollte. Hier sind die *ὅρια τῶν δύο θαλασσῶν*, bis zu welchen er nach 1, 12 Auftrag hatte, zu ziehen. Wenn man, wie wir vorgeschlagen haben, V. 25 bloss bis zu *τὰ πρὸς νότον* transponirt, so würden hiermit die sonach zusammengehörigen Worte *ἐπὶ θάλασσαν κατὰ πρόσωπον τῆς Ἀραβίας* vollkommen übereinstimmen. Erst von hier wendet er sich den Gränzen Palästinas zu, und kommt V. 26 zu dem Nomadenvolke der Midianiter südlich und südöstlich von Palästina (1, 9 war dafür Chellus und Kades im Edomitergebiet, 1, 12 Moab und Ammon genannt), von da steigt er, in nördlicher Richtung weiterziehend, in's Gefilde von Damaskos herab (V. 27) und überzieht (V. 28. 3, 6—8) das Küstenland am mittelländischen Meere, die Gegenden von Sidon, Tyros, Dora, Akko, Jamnia, Asdod und Askalon. Die Bewohner dieser Gegenden fürchten sich sehr und (3, 1 ff.) unterwerfen sich freiwillig: als Olofernes herannaht, ziehen sie ihm bekränzt mit Chorgesang und Paukenschall entgegen (3,7); der aber zerstört alle ihre Tempel (*ἱερὰ* für *ὅρια* zu lesen) und heiligen Haine, „und es ging von ihm der Befehl aus, alle Götter des Landes zu vertilgen, damit alle Völker allein den Nebukadnezar verehren und alle Zungen und alle Völker ihn als Gott anrufen sollen." Also gelten die Küstenstriche, darunter auch Jamnia, noch

als heidnisch, und es ist völlig vergeblich, dieser Thatsache durch die Bemerkung aus dem Wege zu gehen, dass Olofernes „einen allgemeinen Religionskrieg gegen die Heiligthümer aller Völker führen sollte“ (Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 510, vgl. Theol. Jahrb. 1857, 479 flg.). So wahr dies Letztere ist, so wenig können dadurch aus heidnischen jüdische oder aus jüdischen heidnische Städte werden. Jamnia kann damals unmöglich schon Sitz des Sanhedrin gewesen sein, und es ändert gar nichts, wenn man sich mit der Ausflucht behilft, Jamnia habe sich mit all seinen Vorräthen unterworfen, da der Sanhedrin damals zeitweilig nach Jerusalem zurückgekehrt sei (a. a. O). So wenig wie Damaskos „der Hauptvorposten des Judenaufstandes in Palästina“ (a. a. O. 509), so wenig war Jamnia jüdische Stadt. Wie kann man auch nur daran denken, *πάντα τὰ ἱερὰ αὐτῶν* auf Jamnia, dieses Heiligthum der jüdischen Nation“ und die jüdischen Proseuchen zu beziehen [1] (a. a. O. 510), wenn in demselben Zusammenhange zugleich der *ἄλση* und der *θεοὶ τῆς γῆς* Erwähnung geschieht! Wo hätte jemals ein frommer Jude die Stätten, wo der alleinwahre Gott verehrt warden, mit den Heiligthümern der falschen Götter unter Eine Kategorie gebracht, oder gar von letzteren die Ausdrücke entlehnt, um jene zu bezeichnen! Und nun zumal in diesem Zusammenhange. Denn es heisst doch die ganze Tendenz der Erzählung

1) Da wäre also die von Hilgenfeld (a. a. O.) vermisste Zerstörung von Jamnia durch Lusius Quietus (die auch Volkmar für geschichtlich hält) glücklich in den Text hereingebracht. Aber die Städte wurden ja nicht zerstört, sondern die „Heiligthümer“, d. h. die heidnischen Cultusstätten. Uebrigens konnte allerdings diese Beweisführung Hrn. Volkmar füglich erlassen bleiben, denn wir wüssten nicht, dass die jüdische Ueberlieferung die Zerstörung von Jamnia durch „Lusius Quietus“ ausdrücklich berichtete. Die ganze Nachricht beruht nach Grätz (Gesch. d. Juden vom Untergang des jüd. Staats u. s. w. S. 147) nur auf einer „Andeutung“, nämlich auf der vielleicht um diese Zeit erfolgten Verlegung des Sanhedrin nach Uscha.

verkennen, wenn man übersieht, wie es gerade hier dem Verfasser um die Darstellung des scharfen Contrastes zu thun ist, den die benachbarten heidnischen Küstenstädte mit ihrer Bereitwilligkeit, ihre Landesgötter und Nationalheiligthümer um des Friedens willen preiszugeben, zu der heldenmüthigen Standhaftigkeit des seinem Gotte getreuen Israel bildet. Man vergleiche nur, wie 4, 1 ff. die ἔθνη und ihre ἱερὰ den Söhnen Israel und dem neugeweihten Tempel zu Jerusalem gegenübergestellt werden, und es muss sofort in die Augen springen, dass die Volkmar'sche Deutung schlechthin unmöglich ist. Hiermit ist aber, wie schon Hilgenfeld (a. a. O. 281) bemerkte, zugleich ein chronologischer Anhaltepunct für die Abfassung des Judithbuches gegeben — es kann, will man nicht dem Texte Gewalt anthun, nicht nach der Verlegung des Sanhedrin nach Jamnia, also nicht nach der Zerstörung von Jerusalem (70 n. Chr.) geschrieben sein [1]).

Es liegt gegenwärtig nicht in unserer Absicht, den C. 1—3 geschilderten Kriegszügen weiter nachzugehen und nun positiv zu erforschen, in welche geschichtlichen Zeitverhältnisse sie sich am besten einfügen möchten. Diese Untersuchung wird am besten in anderem Zusammenhange selbständig geführt. Hier genügt die Bemerkung, dass in der ganzen bisherigen Erzählung nichts enthalten ist, was uns zwingen könnte, über die Makkabäerzeit hinauszugehen [2]).

---

1) Dass die Forderung, Nebukadnezar als Gott zu verehren (Jud. 3, 8. 6, 2), nicht auf die römischen Kaiser zu gehen braucht, hat schon Hilgenfeld (a. a. O. 271) bemerkt. Ausser an Dan. 6 braucht man nur an die Beinamen der seleukidischen Könige, Antiochos II., Antiochos IV. und Antiochos VI. zu erinnern, θεός, θεὸς ἐπιφανής, ἐπιφανὴς Διόνυσος u. s. w., worüber schon Eckhel (*Doctrina nummorum* III, 1) und Winer im RWB. das Nöthige beigebracht haben.

2) Ich kann auch nicht beistimmen, wenn Dr. Hilgenfeld (a. a. O. 281) aus geographischen Gründen die Zeit des Archelaos (4 v. Chr. — (6 n. Chr.) im Judithbuche vorausgesetzt findet. Der Um-

Die Deutung auf den trajanischen Partherkrieg aber ist durch die ganze bisherige Erörterung ausgeschlossen: so wenig wie der erste kann der zweite Feldzug Trajan's gegen die Parther in den Schilderungen des Judithbuches wiedergefunden werden, und der allgemeine Judenaufstand in Mesopotamien, Aegypten, Kypros und Kyrene, wozu Volkmar noch die „umhergelegenen Judenbezirke" in Syrien, in und bei Damaskos, am Libanon und in Phönikien fügen möchte, findet erst recht keinen Anhalt in unserem Texte. Nebukadnezar zieht im ersten Kriegsjahre gegen den Meder und besiegt ihn vollständig in den kaspischen Gebirgen; im

stand, dass Galiläa damals dem Bruder des Herrschers von Judäa gehorchte, kann doch nicht ausreichen, Galiläa zum ausserjüdischen Gebiete zu machen, während gleichzeitig die Idumäer, in einer Zeit, wo sie bereits die Beschneidung angenommen hatten und im jüdischen Staate aufgegangen waren, zu den Feinden Israels gerechnet sein würden, wenn wir auch darauf kein Gewicht legen wollen, dass die über die Juden regierende Dynastie selbst eine idumäische war. Doch ist wohl auch aus Jud. 3, 10, wo Olofernes in der Ebene Jesreel bei Gilboa und Skythopolis lagert, schwerlich zu schliessen, dass diese Gegenden heidnisches oder ausserjüdisches Gebiet waren, und wie die Charakteristik der Idumäer am besten in die Zeit vor ihre Unterwerfung durch Johannes Hyrkanos passt, so sind auch in der früheren Makkabäerzeit Asdod, Akko, Askalon u. s. w. ausserjüdisches Gebiet. Nur Samaria würde Schwierigkeiten machen, wenigstens für die Zeit vor 108 v. Chr., wo Johannes Hyrkanos es eroberte. Doch ist nach 2. Macc. 15, 1 auch zur Zeit des Demetrius I. und des Judas Makkabi Samarien wenigstens zeitweilig in den Händen der Juden gewesen. — Jedenfalls setzt das Judithbuch eine Zeit voraus, in welcher noch kein Königthum in Judäa bestand, denn an der Spitze des Volks steht nur der Hohepriester und das Sanhedrin (4, 6. 8). — Aber unbegreiflich ist es, wie Volkmar neuerdings sich sogar auf Hilgenfeld's Untersuchung zum Beweise berufen kann, dass das Judithbuch auch geographisch die Kaiserzeit, „also doch die des wirklich welterobernden und Meder besiegenden Nebuchodonosor (Trajan's)", zeige (die geschichtstreue Theologie und ihre Gegner S. 79) — als ob nicht Hilgenfeld in derselben Untersuchung zugleich erwiesen hätte, dass das Judithbuch eben aus geographischen Gründen vor der Zerstörung Jerusalems, also sicher lange vor Trajan geschrieben sein muss!

zweiten Kriegsjahre überträgt er seinem Feldherrn Olofernes die Rache an den Bewohnern Kilikiens u. s. w. bis herab zur Gränze von Aegypten und Arabien, insbesondere auch an den Juden, und Olofernes entledigt sich nach der Darstellung des Verfassers seines Auftrags so, dass er Judäa in einem weiten Bogen umringt, zuerst Kilikien und die Bergbewohner im Tauros, dann die arabischen Wüstenstämme und Städte im westlichen Mesopotamien, am Euphrat und Chaboras bis zum rothen Meere und zu den südöstlich von Palästina gelegenen Theilen Arabiens herab unterwirft, dann in die Ebene von Damaskos und von da zu den heidnischen Küstenstädten am mittelländischen Meere herabzieht, um nun erst, nachdem alle Heiden ringsum Nebukadnezar als Gott und König verehren, auch das Gott getreue Judäa selbst zu gleichem Gehorsam zu zwingen.

Der einzige Berührungspunct mit der trajanischen Zeit scheint die Chronologie zu bleiben. Wie Volkmar ausgerechnet hat (Theol. Jahrb. 1857, 457 ff. 494 ff. Rhein. Museum a. a. O. 507 ff. Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 487 ff.), würde Nebukadnezar in demselben Jahre seiner Regierung den Krieg gegen den Meder eröffnen, wie Trajan gegen die Parther, in dem darauf folgenden, ganz wie Trajan, die Macht des Meders brechen, und endlich im Frühlinge des dritten Kriegsjahres nach vorhergängiger Ueberwinterung in Ninive-Antiochien, ganz wie Dio von Trajan erzählt, den Feldzug von Neuem eröffnen, so dass dann wieder nach Ablauf eines Jahres, diesmal ohne Unterbrechung durch Winterquartiere, der Krieg von seinem Feldherrn Olofernes-Lusius in die Gegenden von Damaskos u. s. w. und zuletzt nach Judäa gespielt worden wäre. Dies würden die Jahre 114—117 nach seiner Rechnung sein.

Trajan bricht noch im Jahre 114 gegen die Parther auf; ist dies noch vor dem October geschehen, so geschah dies,

da Trajan Oct. 97 die *Tribunicia Potestas* empfing, *ann. XVII. Trib. Potest.*; nach dem October *XVIII. Trib. Pot.*, im XVII. Jahre der eigenen Regierung (seit Jan. 98). Der erste Kriegszug gegen die Parther Frühjahr bis Herbst 115 fällt in's XVIII. Jahr der eigenen Regierung, *XVIII. Trib. Pot.* Der zweite Feldzug (von Frühjahr 116 an) fällt in's XIX. Jahr der eigenen Regierung, *Trib. Pot. XIX.* (von October an XX). Lusius Quietus wird Ende 116 oder anfang 117 gegen die Aufständischen in Mesopotamien geschickt worden sein: genauere chronologische Angaben fehlen hier.

Nach Judith 1, 2 führt Nebukadnezar im 12. Jahre seiner Regierung Krieg gegen Arphaxad, nach V. 13 aber heisst es, dass er im 17. Regierungsjahre mit seiner ganzen Macht gegen ihn aufbrach und ihn völlig besiegte; am 22. Nisan des 18. Jahres beschliesst darauf Nebukadnezar, sich „an der ganzen Erde", d. h. an den Völkern, welche die Bundesgenossenschaft weigerten, zu rächen (2, 1), und trägt darauf dem Olophernes die Ausführung des Beschlusses auf. Dieser zieht denn auch aus und gelangt auf dem oben beschriebenen Zuge „zur Zeit der Waizenernte", d. h. im April oder doch nicht lange nachher nach Damaskos (2, 27). Es ist richtig, dass die Zeit von der Frühlingsnachtgleiche bis zum April oder Mai desselben Jahres für die V. 21—26 erzählten Kriegszüge zu kurz gemessen ist: nur fehlt dem jüdischen Berichterstatter jedes Bewusstsein darüber, und es hat immerhin etwas Missliches, dieser vagen Chronologie durch Einschiebung eines ganzen Jahres aufhelfen zu wollen. Als feststehendes Datum gilt ihm das 18. Jahr Nebukadnezar's für den Anfang eines Rachezuges, den der Verfasser wesentlich gegen Judäa gerichtet sieht.

Offenbar bedürfen diese Daten erst einer künstlichen Zurechtlegung, um sie mit den obigen aus dem Partherkriege Trajan's in Einklang zu setzen. Zu dem Ende wird

zuerst das 12. Jahr Nebukadnezar's in das 16. umgewandelt. Da alle griech. Hdschr. (mit Ausnahme von cod. 249, welcher ἔτους δεκάτου liest), ebenso wie Vetus Latinus Jud. 1, 1 ἔτους δωδεκάτου lesen, Syr. aber das 13. Jahr bietet, so führt Volkmar diese Verschiedenheit diplomatisch auf das 16. Jahr zurück. „Der Eine las יב, der Andere יג, und dies weist diplomatisch auf ein יו als Grundlage: Beide haben die untere Linie mitgelesen, der Grieche das initial breit geschriebene ו, somit als ב genommen, der Andere die untere Linie anders verstanden als ג" (Th. Jahrb. 1857, 495). Wie aus Rhein. Museum a. a. O. 487 erhellt, ist יו in der vorstehenden Angabe ein Druckfehler für יו, d. h. 16. Bei dieser ganzen gelehrten Auseinandersetzung hat Hr. Volkmar nur eine Kleinigkeit übersehen: der Syrer übersetzte nicht unmittelbar aus dem Hebräischen, sondern aus dem Griechischen, folglich lässt sich die Verschiedenheit der Lesart nicht aus der Verwechselung hebräischer Zeichen erklären [1]). Das so gewonnene 16. Jahr soll nun dem Jahre 114, das 17. (Jud. 1, 13), wo Nebukadnezar den Meder schlug, dem Jahre 115, das 18. endlich (Jud. 2, 1), wo der Rachezug eröffnet wird, dem Jahre 116 entsprechen. Die Abweichung von obigen Angaben um je ein Jahr erklärt Volkmar aus der Differenz der jüdischen Zeitrechnung. Das jüdische Jahr fängt im Nisan an, und nach der gangbaren Berechnung der Regierungsjahre wird die vom Regierungsantritt bis zum nächsten 1 Nisan verflos-

1) Hr. Volkmar hätte also wenigstens eine Verwechselung der griechischen Zeichen ις und ιβ annehmen müssen. Eine innere Schwierigkeit kommt noch hinzu. Angenommen, das 16. Jahr Trajan's wäre = 114, wie Volkmar will, wie kommt der jüdische Verfasser dazu, den Partherkrieg von dem Aufbruche Trajan's von Rom zu datiren? Er lässt seinen Nebukadnezar ja von Ninive, d. h. nach Volkmar von Antiochien aus ziehen, folglich kann er ihn den Krieg erst mit dem 17. Jahre beginnen lassen. — Soll übrigens 1, 1 geändert werden, so würde ohnehin ein Vergleich mit V. 13 das 17. Jahr Nebukadnezar's ergeben.

sene Zeit voll gerechnet. Folglich beginnt Frühlingsanfang 98 das 2. Jahr Trajan's, Frühling 116 das 20.

Wir gestehen, dass uns anfangs die Vermuthung befiel, Hr. Volkmar möge das Jahr, um welches hier wirklich die jüdische Zeitrechnung differirt, statt addirt — subtrahirt haben. Indessen belehrt er uns selbst, dass er unter der „jüdischen Zeitrechnung" die Rechnung nach vollen, d. h. abgelaufenen Jahren verstehe (Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. S. 487. 489). Soll das einen Sinn haben, so müsste man sich vorstellen, man hätte bei der Kürze der zwischen dem Regierungsantritt Trajan's und dem nächsten 1. Nisan abgelaufenen Frist das zweite Jahr statt mit dem Frühlinge 98 erst mit dem Frühlinge 99 begonnen, dann würde aber die jüdische Zeitrechnung mit der gewöhnlichen Rechnung wenigstens in den hier einschlagenden Daten zusammenfallen, der 1. Nisan 116 begänne also das 19. Jahr. Eine anderweite Zeitrechnung aber, wo mit Hintansetzung des jüdischen Jahres anfangs nach den gewöhnlichen Regierungsjahren gerechnet und obendrein nur die abgelaufenen Jahre, d. h. also ein ganzes Jahr zu wenig, in Anschlag gebracht wäre, ist zu unglaubhaft, als dass man sie im Ernste Jemandem einreden könnte. Auf dieser ebenso unerwiesenen, innerlich unwahrscheinlichen Voraussetzung muss aber die Volkmar'sche Rechnung beruhen, wenn er den 22. Nisan des 18. Jahres (Jud. 2, 1) auf das Jahr 116 hinaufschrauben will, während diese Angabe nach gewöhnlicher jüdischer Chronologie, wenn Regierungsjahre Trajan's gemeint wären, mit dem Frühlinge 114, allenfalls mit dem Frühlinge 115 zusammenfiele.

Es erhellt, wie übel es mit der Volkmar'schen Chronologie bestellt ist, und Hr. Volkmar hätte daher um so weniger Ursache gehabt, sich gegen Andere, denen es „eben an dem Bescheidensten der Chronologie" fehle, auf's hohe Pferd zu setzen.

Sollen wir unsererseits für jenes „18. Jahr Nebukadnezar's“ eine Erklärung aufstellen, in welchem der Rachezug insbesondere gegen die Juden, auf die er vornehmlich gemünzt ist, beginnt, so liegt demselben einfach eine Reminiscenz an den wirklichen Nebukadnezar zu Grunde, der nach der richtigen Zeitrechnung im 18. Jahre, d. h. 587 v. Chr., Jerusalem zerstörte [1]). Das 17. Jahr, Jud. 1, 13, ergab sich dann einfach als das Jahr vorher, ohne dass dahinter etwas Weiteres zu suchen wäre, als der Ausdruck des allgemeinen Gedankens: nachdem Nebukadnezar den Meder geschlagen, beschloss er im Jahre darauf gegen die Juden den Rachezug.

II. Der Krieg gegen Quietus und der Trajanstag.

Nachdem sich durch alles Bisherige die Unmöglichkeit ergeben hat, in der Erzählung Judith C. 1—3 die Kriegszüge unter Trajan in den Jahren 114—116 wiederzufinden, gehen wir zur Prüfung dessen über, was Volkmar über die Tendenz und historische Veranlassung des Judithbuches zu sagen weiss. Gerade dieser Theil der Volkmar'schen Ergebnisse hat auf den ersten Blick das meiste Bestechende, und scheint durch den fortwährenden Hinweis auf die von Grätz zum ersten Male ausgebeuteten jüdischen Quellen so weit gesichert zu sein, als nur immer möglich.

Das ganze Buch Judith, lesen wir bei Volkmar (Th. Jahrb. 1857, 449 ff.), feiert einen Siegestag Israels, nach C. 16 auch ausdrücklich. Nun giebt es aber drei solcher Siegesfeste: 1) das Purimfest (14. 15 Adar) über die Errettung in der persischen Zeit, gefeiert vom Buche Esther.

---

1) Nach der freundlichen Mittheilung des Dr. v. Gutschmid sind nämlich die 2 Res. 25, 8, Jer. 52, 12 enthaltenen Daten durch Jer. 52, 29, vgl. Jos. Antt. X, 8, 5. c. Apion. I, 21 zu berichtigen. Auf das 18. Jahr Nebukadnezar's (587) führt auch der Kanon des Ptolemäos.

2) Das Makkabäerfest (am 13. Adar), zur Feier des Sieges über Nikanor (2. Makk. 16) und 3) am 12. Adar der Jom Tirjanus, die Feier des Sieges über Trajan's Haus. Dieser Tag ist nämlich eingesetzt, um die plötzliche Errettung zweier von Lusius Quietus gefangenen und zum Tode verurtheilten jüdischen Anführer, Julianus und Pappus, zu feiern. Eben als Lusius Quietus den Vernichtungsbefehl gegen die beiden Anführer vollziehen wollte, wurde er abberufen und bald nachher hingerichtet (Volkmar, Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 513, vgl. Grätz a. a. O. 148). Doch hat die jüdische Sage den Trajanstag zu speciell und persönlich gefasst, nicht bloss die beiden Anführer, sondern ganz Judäa fand sich gerettet (Volkmar a. a. O. 515). Der Trajanstag feiert also die für das jüdische Volk so erfreuliche Beendigung des *Polemos schel Quietus* (קיטוס פולמוס של), des Krieges gegen Quietus, den furchtbarsten aller Feldherrn Trajan's. Diesen Krieg versetzt Volkmar in die letzte Regierungszeit Trajan's, indem er wahrscheinlich zu machen sucht, dass jener Judenaufstand, der hinter dem Rücken Trajan's in Aegypten, Kyrene, Kypros, Mesopotamien ausgebrochen sei, ausdrücklich auch auf Palästina sich erstreckt, ja von hier aus als dem eigentlichen Heerde der Empörung geleitet worden sei. Seine Beweise dafür sind 1) eine Münze auf Trajan mit der Inschrift *Assyria et Palaestina in Potestatem Populi Romani redactae* (Th. Jahrb. 1856, 346), 2) die ausdrücklich von Dio 68, 32 gemeldete Absendung des Lusius Quietus mit proconsularischer Gewalt nach Judäa, welche auf Befehl Trajan's selbst nach der wesentlichen Unterdrückung des Aufstandes in Mesopotamien erfolgt ist (Th. Jahrb. a. a. O., vgl. Th. Jahrb. 1857, 455), 3) eine Stelle des Spartian *vita Hadriani c.* 5, wo vom Regierungsantritt Hadrian's erzählt wird, *Lycia ac Palaestina rebelles animos efferebant* (Th. Jahrb. 1857, 456), 4) unser Judithbuch selbst, welches den

Olophernes-Lusius nach Unterwerfung der Aufstände in den übrigen Gegenden ausdrücklich nach Palästina kommen lässt, um auch hier den Krieg zu beginnen. Durch eine anderweite Combination, zu welcher der Märtyrertod des Simon Klopa Eus. KG. III, 32 benutzt wird, kommt er zu der Annahme, dass der Aufruhr in Palästina schon 116 „vernehmlich gährte“ (Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 494) und die Vergleichung zweier rabbinischen Stellen führt ihn weiter zu dem Ergebnisse, dass die „Freiheit Jerusalems“ schon, bevor Hadrian kurz nach seinem Regierungsantritt die Erlaubniss zum Wiederaufbau des Tempels gegeben, bereits thatsächlich erreicht, der Opfercultus auf der alten Tempelstätte schon wieder begonnen habe (Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 497 ff.). Darnach wird denn auch das zweite Makkabäerbuch ausdrücklich in diesen Zusammenhang eingereiht (a. a. O. 499 flg.). Da nun nach Judith 2, 27 Olophernes im April/Mai 119 in's Gefilde von Damaskos gekommen sei, so stellt sich ihm chronologisch der Kriegsverlauf so, dass der Zug gegen die Juden und die Belagerung ihrer Feste die Zeit bis August oder September 117 ausfüllt. Da stirbt Trajan, Lusius wird abberufen und auf der Rückreise hingerichtet Ende 117 oder Anfang 118, und zu Ehren des Ereignisses wird 12. Adar 118 der erste Trajanstag gefeiert.

Das Buch Judith ist also bald nach dem Tode des Lusius Quietus gedichtet, und bei der ersten Feier des Trajanstages zum ersten Male gelesen worden (Theol. Jahrb. 1857, S. 494), seine Tendenz ist keine andere, als die dichterische Verherrlichung dieses fröhlichen Sieges über „Trajan's Haus“: es schildert die wunderbare Errettung der schönen, Gott getreuen Judäa aus den Händen ihres Drängers.

Man wird diesem Theile der Volkmar'schen Erörterung die Anerkennung scharfsinniger und geistvoller Durch-

führung nicht versagen können, nnd je mehr gerade hier die historischen und chronologischen Combinationen sich gegenseitig zu tragen schienen, desto leichter mochte geschehen, dass selbst ein Kritiker von dem Scharfblicke des Dr. v. Baur die anderweiten Schwächen der neuen Hypothese übersah. Waren die hier von Volkmar beigebrachten Data unantastbar, so musste man sich schliesslich schon dazu verstehen, auch den „kühnen Flug der jüdischen Phantasie" mit in den Kauf zu nehmen, welche die einzig durch die Politik des neuen Weltherrn veranlasste Abberufung des Lusius Quietus als einen Sieg Judäas selbst über seinen Dränger betrachtet habe, den auf den Befehl des römischen Senates auf der Heimreise getödteten Proconsul in Judäa selbst durch die Hand der schönen Wittwe Judith umkommen liesse. Wie gegründeten Anstoss auch schon Hilgenfeld (a. a. O. S. 269) hieran, wie an einigen andern Einzelheiten dieser Ausführung genommen hat, so schien es doch vorläufig bei dem Urtheile Baur's bleiben zu müssen, „die Gegenbemerkungen Hilgenfeld's reichen nicht zu, eine Combination, zu deren Begründung so Vieles zusammentrifft, als unhaltbar darzustellen".

Trotzdem wird es sich bei näherer Betrachtung zeigen, wie sich diese scheinbar so glänzende Leistung der historischen und chronologischen Kritik in ein täuschendes Gewebe halbwahrer und gänzlich falscher Voraussetzungen auflöst.

Die beiden Grundpfeiler der Volkmar'schen Combination sind der *Polemos' schel Quitus* und der *Jom Tirjanus* der „jüdischen Sage". Beide sind durch Grätz zum ersten Male einer erneuten „quellenmässigen" Darstellung der jüdischen Geschichte in der Zeit Trajan's und Hadrian's zu Grunde gelegt worden. Die wichtigste Weiterbildung, welche die Grätz'sche Darstellung durch Volkmar erfahren hat, ist die Annahme, dass die aus Dio und

aus jüdischen Quellen bekannte Judenempörung unter Trajan sich auch auf Palästina erstreckt habe.

Hier ist es nun von vornherein sehr übel, dass die Quellen von einem Kriege in Palästina völlig schweigen. Aber dafür scheint die Münze einzutreten, welche Eckhel (*Doctr. numm. VI*, 464) beschreibt: auf der einen Seite die Inschrift *Assyria et Palaestina in Potestatem Populi Romani redactae. Senatus Consulto*; auf der anderen Seite ein Mann, eine Frau und ein Palmbaum, ein auch sonst vorkommendes Symbol von Palästina. Grätz hat (a. a. O. S. 138) diese „Unterwerfung Palästina's" auf die „jüdischen Districte in den parthischen Ländern" beziehen wollen. Dagegen hat aber Volkmar (Th. Jahrb. 1856, S. 346) erinnert, dass diese Districte wie Parthien selbst schon durch Assyria bezeichnet würden: er hätte noch bestimmter sagen können, dass kein Mensch jene Bezirke jemals Palästina genannt hat. Auch hält der positive Beweis, den Grätz aus zwei andern Münzen von Tiberias und Sepphoris für die damals in Palästina obwaltende Ruhe geführt hat (a. a. O.), allerdings nicht Stich: gerade diese beiden Städte waren ja, wie Volkmar treffend erinnert (Th. Jahrb. 1857, 462), auch in dem Kriege Vespanian's und im Bar-Kosiba-Aufstande als römisch gesinnt im Verrufe. Bedenklicher schon war ein anderer Umstand. Die Münze soll die Volkmar'sche Geschichtsanschauung stützen, indem sie einen wirklichen Krieg gegen Palästina selbst für Trajan's Regierung erweisen soll: andrerseits aber setzt sie ja die Unterwerfung Palästina's voraus, während das Land nach Volkmar nicht unterworfen werde: denn noch ehe Lusius Quietus Jerusalem erreichte, soll er unterwegs durch die mit symbolischem Namen Bethul-ja genannte Feste aufgehalten worden sein, und bevor er sie nahm, erreichte ihn der Abberufungsbefehl, der dem ganzen Kriege ein Ende gemacht habe. Gerade die Feier des

Jom Tirjanus wäre also die schlagendste geschichtliche Widerlegung jener auf der Münze enthaltenen Angabe. Volkmar hat dies schliesslich selbst gefühlt: er meint daher, die Münze sei vom Senate im Voraus geschlagen worden, da dieser „schon bei der Absendung des Lusius mit einem imposanten Heere gegen den Rest der Empörung in dem kleinen Lande wohl eine Wiedergewinnung auch dieses supponiren und dazu Glück wünschen konnte" (Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 513 flg.). Eine verzweifelte Auskunft! Schon dieser Umstand hätte Hrn. Volkmar in seinem Vertrauen auf die Münze wankend machen können. Vor Allem musste doch die einfache Frage entschieden werden: ist die Münze auch ächt? Die Möglichkeit der Unächtheit hat sich Hr. Volkmar, wie es scheint, anfangs gar nicht vorgelegt: da, wo er sie zuerst als Beweismittel braucht, setzt er ihre Aechtheit ohne Weiteres eben so wie seine Autorität, Hr. Grätz, voraus. Grätz hatte nämlich bei Eckhel flüchtig gelesen: sonst hätte er wol die ihm selbst so fatale Münze ein wenig anders kritisirt. Nachträglich durch einen Münzkenner wie Eckhel, der sie ausdrücklich unter die zweifelhaften oder unächten Trajansmünzen stellt, aufmerksam gemacht, achtet Volkmar diesen Wink so gut wie für nicht geschehen. Zwar heisst es gelegentlich, die Münze, „wenn sie ächt ist", sei „ein voreiliges Compliment", aber gleich in der Anmerkung dazu sucht er nach Beweisen für ihre Aechtheit (Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O.). Sie werde ja keineswegs von den Merkmalen der Unächtheit getroffen, die Eckhel sonst mit allem Rechte geltend mache gegen die Münzen „*Tigris*" oder „*Euphratis pons*" oder „*Parthis rex datus*". Wenn sie daher Eckhel auch unter den zweifelhaften anführt, so kann ja dieser Zweifel ein unbegründeter sein, wenigstens beweist Eckhel seine absprechende Behauptung nicht. Kurz, es bleibt dabei, die Münze ist „von Eckhel,

wie mir scheint, willkürlich bezweifelt" (a. a. O. S. 506). Mir scheint, dass der alte Münzkenner Eckhel sehr triftige Gründe für seine Ansicht gehabt hat. Um von allem Andern zu schweigen, so kann die Münze schon darum nicht ächt sein, weil auf ihr das Wort Palästina gebraucht wird. So häufig der Ausdruck bei jüdischen, römischen und hellenischen Schriftstellern vorkommt, so sicher ist andrerseits, dass er im officiellen römischen Stile unerhört ist. Des jüdischen Volkes und Landes wird sehr häufig auf Münzen gedacht, wir haben dgl. von Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Hadrian, aber auf keiner einzigen steht der Ausdruck Palästina, sondern *Judaea*, *Judaea capta*, *Judaea devicta*, *de Judaeis*, *adventus in Judaea*; auch griechische Münzen finden sich, aber auch diese bieten wie die lateinischen *Ἰουδαία*. Es kann also kein Zweifel aufkommen: der einzige Ausdruck wird zum Verräther der Unächtheit. Angebliche Münzen Vespasian's mit der Inschrift *Palestina in potestatem P. R. redacta* oder *Palestina colonia P. R.*, auf der Rückseite *Triumph. de Jud.*, deren Relaud (*Palaestina* 1, *c.* 7) noch gedenkt, sind längst als unächt erkannt und nicht blos von Eckhel, sondern auch in dem neuen, nur die als ächt erprobten Münzen enthaltenden Werke von Akerman ganz weggelassen [1]).

Also diese Hauptstütze für den Aufstand in Palästina noch unter Trajan hätte sich als morsch erwiesen.

Weiter soll aus Dio c. 33 folgen, dass Trajan den Lusius Quietus zur Bewältigung des Judenaufstandes nach Palästina geschickt habe. „Trajan hatte gerade für Palästina seinen vertrautesten, tapfersten und gewaltthätigsten Legaten Lusius Quietus zum Legaten bestimmt, weil der

1) *Akerman, A descriptive catalogue of rare and unedited Roman Coins. London* 1834.

Aufstand da gerade am gefährlichsten und hartnäckigsten war." Ja, Rhein. Museum a. a. O. 506 heisst er sogar, Lusius sei gegen den in Palästina noch ungebrochen fortdauernden Aufstand geschickt worden. Volkmar legt besonderes Gewicht auf den Umstand, dass Lusius zum Proconsul von Palästina oder, wie Eus. KG. IV, 2 sagt, zum *ἡγεμὼν Ἰουδαίας* bestimmt gewesen sei, d. h. zum unmittelbaren Legaten des Imperators (vgl. auch Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. S. 506). Dio sagt allerdings ausdrücklich, Quietus habe sich namentlich im Partherkriege so ausgezeichnet, *ὥστε ἐς τοὺς ἐστρατηγηκότας ἐσγραφῆναι καὶ ὑπατεῦσαι τῆς τε Παλαιστίνης ἄρξαι*, und dem entsprechend berichtet Euseb. „nach den hellenischen Geschichtsschreibern jener Zeit": *ὁ δὲ αὐτοκράτωρ ὑποπτεύσας καὶ τοὺς ἐν Μεσοποταμίᾳ Ἰουδαίους ἐπιθήσεσθαι. τοῖς αὐτόθι* (nämlich mit den aufständischen Juden in Aegypten und Kyrene), *Λουσίῳ Κυήτῳ προσέταξεν ἐκκαθάραι τῆς ἐπαρχίας αὐτούς, ὃς καὶ παραταξάμενος πάμπολυ, πλῆθος τῶν αὐτόθι φονεύει, ἐφ' ᾧ κατορθώματι Ἰουδαίας ἡγεμὼν ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος ἀνεδείχθη.* Aber wo steht denn hier etwas von einem in Palästina selbst ausgebrochenen Kriege, den Lusius zu beendigen ausgesandt worden sei? Dies ist ja nur ein Schluss, den Volkmar aus der Aussendung zieht, und es fragt sich noch stark, ob ein richtiger. Ich lege hier kein Gewicht darauf, dass Dio im Auszuge des Xiphilin und Eusebios die Sache so darzustellen suchen, als wäre die „Legation mit proconsularischer Gewalt" nur eine Belohnung für bisherige Kriegsdienste gewesen, die, wie Dio hinzusetzt, neben den übrigen ihm widerfahrenen Ehrenbezeugungen den Neid Anderer (d. h. namentlich Hadrian's) erweckt habe. Jedenfalls mag, wenn die Angabe richtig ist, der Kaiser seine guten Gründe gehabt haben, den Lusius mit solchen Vollmachten nach Judäa zu schicken — aber woraus folgt denn so bestimmt, dass dieser Aufstand nun auch schon in

Palästina zu hellen Flammen entbrannt war? Warum muss denn Lusius zur Bewältigung des schon ausgebrochenen Aufstandes geschickt sein, warum nicht ebenso möglich, um hier am Mittelpuncte des Judenthums am Sitze des Sanhedrin, wo man das unruhige Volk am wenigsten sich selbst überlassen mochte, einem ähnlichen Aufruhre vorzubeugen? Auch so erklären sich die ausserordentlichen Vollmachten vollständig, ganz abgesehen davon, dass sie, so lange der Kaiser selbst als Oberfeldherr in jenen Gegenden weilte, nichts Auffälliges haben und obendrein als Ehrenbezeugung für einen verdienten General ganz am Platze waren.

Aber es bleibt sogar die Möglichkeit nicht völlig ausgeschlossen, dass die ganze Angabe auf einem ungenauen Berichte Dio's beruhe. C. 32 erwähnt er den Judenaufstand in Kyrene, Aegypten und Kypros und fügt hinzu: *ἀλλ' Ἰουδαίους μὲν ἄλλοι τε καὶ Λούσιος ὑπὸ Τραϊανοῦ πεμφθεὶς κατεστρέψατο.* Wie leicht konnte aus der Nachricht, „Lusius hat die Juden besiegt", „Lusius ist mit ausserordentlichen Vollmachten gegen die Juden geschickt worden", die Folgerung gezogen werden: Lusius ist als Oberfeldherr nach Judäa geschickt worden. Eusebios kann hier nicht als selbständige Quelle gelten, denn, wie auch Volkmar selbst urtheilt, der Kirchenvater scheint hier aus Dio geschöpft zu haben. Freilich hat er noch Nachrichten, die in dem Excerpte Xiphilin's fehlen, so dass Marcius Turbo gegen die Juden Aegyptens zog, desgleichen dass Lusius zuerst die mesopotamischen Juden gezüchtigt habe. Ganz wahrscheinlich standen diese Angaben ursprünglich bei Dio, aber dass Lusius in Mesopotamien zu thun hatte, wissen wir ja auch aus dem Auszuge Xiphilin's, und wer verbürgt uns denn, dass nicht Dio trotzdem schon selbst aus dem Oberfeldherrn wider die Juden einen Oberfeldherrn wider Judäa oder Palästina gemacht hat?

Das dritte Zeugniss Volkmar's wird aus Spartian entlehnt. Seine Worte: *Lycia ac Palaestina rebelles animos efferebant*, bedeuten aber nicht, Lycien und Palästina „waren im Aufruhr begriffen" oder gar „noch im Aufruhr" (Th. Jahrb. 1857, S. 456), sondern „sie zeigten aufrührerische Gesinnungen". Und angenommen, auch diesen Gesinnungen wäre bald genug die aufrührerische That gefolgt: so ist ja die Rede von der ersten Regierungszeit Hadrian's. Der Tod des gefürchteten Trajan könnte ja möglicherweise das Signal zu dem längst vorbereiteten, durch des Kaisers Legionen aber vorerst noch niedergehaltenen Aufstande gegeben haben.

Endlich glaubt Volkmar, mit Hilfe eines vierten Beweises den Anfang des angeblichen Aufstandes in Palästina bereits bis in's Jahr 116 zurück verfolgen zu können. Volkmar meint nämlich, dass die von Hegesipp bei Eus. H. E. III, 32 gemeldete Kreuzigung des Symeon Klopa unter den dort erzählten Umständen nur in dieser Zeit sich erklären lasse. Gerade im Beginne der Judenempörung mussten die Römer doppelt misstrauisch werden auf die Christen, die als Messianer sich ja zu einem solchen Könige aus David's Stamm, den die Juden erst noch erwarteten, schon bekannten, wie viel mehr also auf das angesehene Haupt dieser Messianer, der selbst ein Abkömmling David's, ein leiblicher Verwandter des Jesus-Messias sein sollte oder wirklich sein mochte. Auf solche Zeitverhältnisse, auf einen in Palästina schon vorhandenen empörerischen Zustand, deute auch das Exorbitante der Strafe selbst, die Kreuzigung, welche, während für die *confessores* unter Trajan die einfache Enthauptung die gewöhnliche Strafe war, vielmehr gegen empörerische Sklaven, gegen Rebellen, wirkliche oder vermeintliche, angewendet zu werden pflegte. Weiter vermuthet Volkmar nun, dass die aufrührerischen Juden, weil Symeon und seine Jesus-

Messianer sich der beabsichtigen Empörung nicht „mit Gut und Blut“ hätten anschliessen wollen, ihn selbst, das Haupt dieser Gemeine, als Rädelsführer der glimmenden Rebellion gegen den Kaiser mit derselben Perfidie, mit welcher sie einst Jesum an's Kreuz gebracht, denuncirt hätten. Und der Proconsul Syriens, Atticus, der, um den in Palästina gährenden Aufruhr energischer niederhalten zu können, sich selbst an Ort und Stelle begeben habe, fand die Gefahr so bedeutend, dass er den Mann torquiren und endlich Jesu nach selbst an's Kreuz schlagen lässt. Das Jahr 116 für diesen Vorfall gewinnt aber Volkmar durch eine eigene Combination. Er deutet nämlich das so unwahrscheinlich hohe Lebensalter, das Symeon Klopa erreicht haben soll, auf die seit Christi Geburt verstrichene Zeit. Also nicht im 120. Lebensjahre soll Symeon Märtyrer geworden sein, sondern im 120. Jahre nach Christus, d. h. wenn man die 4 Jahre, um welche Matthäus Christi Geburt zu früh setzt, abziehe, präcis 116 n. Chr. (Theol. Jahrb. 1856, 344 ff. Zeitsch. f. Alterthumsw. a. a. O. S. 494 flg.). Alles dies scheint auf den ersten Blick ganz annehmlich zu sein. Aber eine andere Frage ist schon, ob die von Hegesippos berichtete Kreuzigung Symeon's sich wirklich allein aus den von ihm vorausgesetzten Zeitverhältnissen erklären lasse. Dass zunächst der Proconsul selbst bei der Hinrichtung gegenwärtig erscheint, ist, wie Volkmar schon selbst bemerkt (Th. Jahrb. 1856, 346 flg.), ein so ziemlich in allen Martyrien wiederkehrender Zug. Wird dieser als unhistorisch in Abzug gebracht, so kann man auch die Reise des Atticus nach Palästina, „um den gährenden Aufruhr niederzuhalten“, nicht als geschichtlich betrachten: das Geschichtliche ist hier nichts, als die einfache Zeitbestimmung „unter dem Proconsulate des Atticus“. Ebensowenig wissen auch wir ferner mit der Angabe anzufangen, dass Symeon von Häretikern denuncirt worden ist: Volkmar mag ganz Recht

haben, dass die Juden vielmehr die Ankläger machten — aber folgt hieraus nothwendig die von ihm vorausgesetzte bestimmte Veranlassung? Auch Jesus selbst ward von den Juden als Anführer wider den Kaiser denuncirt, ohne dass sie eben die Absicht gehabt hätten, ihn zur Bemäntelung einer von ihnen selbst beabsichtigten Empörung „als Rädelsführer“ vorzuschieben. Konnte sich bei Symeon nicht Aehnliches zutragen? Dann ist aber die Kreuzesstrafe für das Gemeindehaupt von Jerusalem um nichts auffälliger als die Kreuzigung Jesu selbst. Dass übrigens die römische Obrigkeit fortwährende Ursache hatte, auf die jüdischen Messiashoffnungen ein misstrauisches Auge zu haben, also insbesondere auch auf die wirklichen oder angeblichen Sprösslinge des David'schen Hauses, liegt in der allgemeinen Lage der Dinge überhaupt begründet und wird auch durch die ebenfalls von Hegesipp berichtete, und um nichts unglaubwürdigere Geschichte von den Nachkommen des Judas, des Bruders des Herrn, welche Domitian zur Untersuchung gezogen haben soll (Eus. H. E. III, 19. 20), bestätigt. Auch hier war der politische Verdacht der Römer gegen die Davidssprösslinge rege geworden: sie beruhigten sich erst, als sie sich von der Unschädlichkeit der Leute überzeugt hatten. Bei einem Manne in der Stellung eines Symeon standen die Dinge natürlich anders: daher erst die Folter und dann die Kreuzigung. Die Juden waren eben immer zu Tumult und fanatischer Hoffnung geneigt: die Römer wussten das und waren auf ihrer Hut. — Wir geben Volkmar ferner darin völlig Recht, dass die 120 Jahre des Symeon auffällig sind, und ebenso halten wir es mit ihm für unglaubhaft, dass von Gründung der Gemeinde an bis zum Tode des Symeon nur zwei, von da ab bis zum Bar-Kosiba-Aufstande 13 Bischöfe in Jerusalem gewesen sein sollten. Es wird ganz richtig sein, was Volkmar vermuthet, dass dieser Symeon, der zu Trajan's Zeit Märtyrer wurde,

nicht ein Sohn, sondern nur überhaupt ein Nachkomme des חלפי, und auch nicht der unmittelbare Nachfolger Jacobus des Gerechten, sondern ein späterer Presbyter-Bischof gewesen sei. Ob die Namen der 15 historisch sind oder nicht, thut nichts zur Sache — wenn man nicht Presbyterbischöfe verstehen will, die zum grossen Theil nicht nach, sondern neben einander ihr Amt verwalteten, so wird man hierin immerhin der Volkmar'schen Kritik beipflichten können.

Aber die Deutung der 120 Jahre auf Jahre nach Christi Geburt bleibt doch nichts als eine nicht unmögliche Hypothese, der aber sofort die andere Möglichkeit entgegentritt, dass man eben, weil man den Symeon zum unmittelbaren Nachfolger des Jakobus machte, ihm nach ungefährer Rechnung ein so hohes Alter glaubte geben zu müssen. Bedeutungsvoller wird eine andere Frage. Selbst zugestanden, dass man an sich berechtigt sei, die 4 Jahre, um welche Matthäus Christi Geburt wirklich oder angeblich zu früh setzt, in Abzug zu bringen (man müsste eben annehmen, Hegesippos habe Christi Geburt gerade in's Jahr 750 u. c. gesetzt, was wenigstens mit Matth. doch nur künstlich zu vereinigen ist), so sind doch die 120 Jahre sicher eine runde Zahl, auf welche keine chronologischen Schlüsse zu bauen sind. Aber wir haben ja ein chronologisches Datum, das wenigstens annäherungsweise eine Rechenprobe gestattet, das Proconsulat des Atticus. Freilich fehlt dieser Name in allen mir bekannten Consularverzeichnissen, aber er findet sich noch einmal in einer völlig unabhängigen Quelle. In dem durch Dressel zuerst herausgegebenen Martyrium des Ignatios findet sich zu Anfange (S. 368) die Angabe: *ἐν ἔτει πέμπτῳ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ Καίσαρος καὶ δευτέρῳ ἔτει ἐνυπατίας* (l. *καὶ ἐν ὑπατίᾳ τῇ δευτέρᾳ*) *Ἀττήκου καὶ Σουρβίνου καὶ Μαρκέλλου* sei Ignatios von Syrien nach Rom transportirt worden. Ob die Transportation des Ignatios hier in das richtige Jahr gesetzt sei oder nicht, ja ob diese

Transportation selbst auf einer geschichtlichen Thatsache beruhe oder nicht, ist eine Frage, die wir hier gänzlich bei Seite lassen. Wir halten uns an das chronologische Datum selbst: im 5. Jahre des Kaiserthums Trajan's, im zweiten Consulate des Atticus, Surbinus und Marcellus. Dass Atticus, obwohl er in den Consularsverzeichnissen fehlt, wirklich Consul gewesen ist, steht durch die zwei übereinstimmenden Zeugnisse fest; es handelt sich nur noch um die Bestimmung des Jahres. Nun bietet ein anderes griechisches Martyrium, von dem Usher nur einige Fragmente mitgetheilt hat, dafür die Angabe: *ἐν ἔτει ἐννάτῳ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ Καίσαρος, ἐν ὑπατίᾳ Ἀττίκου καὶ Σουρβανοῦ καὶ Μαρκέλλου* (bei *Coteler. Patres App.* II, 171), und übereinstimmend damit, nur unter Weglassung des *Σουρβίνος* oder *Σουρβανὸς* liest das lateinische Martyrium bei den Bollandisten (*Acta SS. Febr. T. I, p.* 29 *sqq.: consulatu Attici et Marcelli (c.* 2*)*, setzt aber nach C. 2 ebenfalls das neunte Jahr Trajan's, d. h. das angebliche Jahr des Partherkriegs als das Jahr voraus, wo Ignatios vor Trajan erschienen sei. Aus einer näheren Betrachtung der verschiedenen Textgestalten des Martyriums ergiebt sich nun, dass die zwei zuletzt genannten aus einer Zusammenschweissung zweier völlig von einander unabhängigen Martyrien hervorgegangen sind, des schon seit Ruinart bekannten (S. 208 ff. bei Dressel) und des von Dressel zuerst herausgegebenen. Diese Zusammenschweissung hat auch auf die chronologischen Angaben Einfluss geübt: das 9. Jahr Trajan's haben sie aus Ruinart's Martyrium, die Consulnamen aus dem andern. Das 5. Jahr des Kaiserthums Trajan's und die entsprechende Bestimmung, das zweite Consulat des Atticus und des Surbinus (oder Surbanus, wie der andere, hierin wohl richtigere, Text liest) und des Marcellus sind also ursprünglich. Das 5. Jahr des Kaiserthums Trajan's kann nur das Jahr 102 *aer. Dionys.*

sein, 854 u. c. Hier begegnen uns aber Senecio III., Sura II. als Consuln. Ferner steckt natürlich in der Angabe des Martyriums, welche drei Consuln nennt, ein Fehler, dem der lateinische Martyrolog durch einfache Ausstossung des Surbanus oder Surbinus abzuhelfen suchte. Aber ebenso vergeblich ist die Vermuthung von Usher, es möge wohl Surbanus aus Sura und Urbanus entstanden sein, so dass wir für das betreffende Jahr vier Consuln hätten, die *consules ordinarii* und die *consules suffecti*. Es kann kein Zweifel sein, dass Surbinus oder Surbanus nur eine Verderbniss des Namens Suranus ist. Suranus (oder Suburranus, nicht Syrianus, wie auch vorkommt; jedenfalls nicht zu verwechseln mit Sura) bekleidete sein zweites Consulat zugleich mit Marcellus, nach der gewöhnlichen Annahme im 6. Jahre Trajan's, 103 *aer. Dios.* 855 u. c. Ein Vorname für diesen Mann wird nicht genannt, drei Consuln gleichzeitig sind ein Unding, folglich spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass in dem Martyrium das *καὶ* nach Atticus ein Irrthum ist[1]). Die ächte Angabe des Martyriums ist also folgende:

Trajan. imper. V. Attico Surano II. Marcello coss.

Atticus und Suranus sind also eine Person, wie schon daraus erhellt, dass das zweite Consulat des Atticus genannt wird, während zugleich von Suranus bezeugt ist, dass er zum zweiten Male Consul war, als er mit Marcellus gemeinsam das Consulat verwaltete. Man kann daher nur noch schwanken, ob das Martyrium irrig die genannten Consuln in das V. statt in's VI. Jahr Trajan. imper. setzt, oder ob die gewöhnliche Angabe Unrecht hat, die Consuln des V. und des VI. Jahres also einfach umzustellen sind. Diese Frage soll hier nicht entschieden werden.

1) Wie leicht konnte durch Wiederholung der drei letzten Buchstaben von *'ΑΤΤΙΚΟΥ* ein *ΚΑΙ* entstehen!

Kurz, Atticus war 102 oder 103 n. Chr. zum zweiten Male Consul.

Will man also nicht das Proconsulat des Atticus in Syrien hinter sein „erstes Consulat“ setzen, was aus andern Gründen unwahrscheinlich ist, so wird man ihn bald nach 102 oder 103, am wahrscheinlichsten unmittelbar nach Ablauf seines Consulates nach Syrien gehen lassen müssen. Dann ist er aber doch sicher im Jahre 116 nicht mehr Proconsul gewesen, denn eine solche lange Amtsdauer wäre unerhört; und ihn etwa gegen 116 zum zweiten Male Proconsul werden lassen, wäre eine durch gar nichts begründete, völlig willkürliche Annahme.

Die Folgerungen sind leicht zu ziehen. Ist Atticus Suranus (oder Suburranus) also etwa um's Jahr 103 oder 104 Proconsul in Syrien gewesen, so fällt die Volkmar'sche Hypothese über die Zeit und die geschichtliche Veranlassung von dem Martyrium des Simeon Klopa aus chronologischen Gründen in sich zusammen.

Es erhellt, dass von den vier Hauptzeugnissen für den palästinensischen Aufstand wider Trajan das erste und das vierte völlig hinwegfallen, die beiden andern zum allerwenigsten so schwankend sind, dass sie die geschichtiche Thatsache, welche der ganzen Darstellung des Judithbuches zu Grunde liegen soll, nicht festzustellen vermögen. Einen palästinensischen Aufstand unter Trajan aber erst auf ungenügenden Beweis hin vorauszusetzen, um daraus die geschichtliche Entstehung des Judithbuches zu erklären und dann nachträglich denselben aus Judith selbst erst erweisen zu wollen, wäre doch ein Zirkelbeweis, der nur um so misslicher wird, je weniger die C. 1—3 geschilderten Kriegszüge mit der trajanischen Zeit sich zusammenreimen wollen. Um so bedeutsamer ist das Schweigen aller jüdischen Geschichtsquellen, welches schon für Grätz die Veranlassung gewesen ist, den *Polemos schel Quitus* nicht

in Trajan's, sondern erst in Hadrian's Regierung zu versetzen.

Aber es bleibt doch eben der *Polemos schel Quitus* selbst, dessen Thatsächlichkeit Grätz zuerst aus jüdischen Quellen erwiesen haben soll (a. a. O. S. 145 ff.). Grätz versetzt ihn in das erste Jahr Hadrian's und wenigstens hierfür scheint ja auch Eusebios im Chronicon ein vollgiltiges Zeugniss abzulegen. Er kennt ja ausdrücklich drei Aufstände der Juden gegen die Römer, und bemerkt zum ersten Jahre Hadrian's (2133 nach Abrah., 118 unserer Zeitrechnung oder eigentlich August 117 — August 118): *Hadrianus Judaeos capit*, *secundo* (denn so, nicht *tertio* ist zu lesen) *contra Romanos rebellantes.*

Nun ist die Existenz eines פולמוס של קיטוס allerdings nicht wohl zu bezweifeln, obwohl dieselbe überhaupt nur auf einer Conjectur von Grätz beruht (vgl. seine Erörterung in Frankel's Monatsschrift 1852, 392 ff.). Seine Hauptquelle ist das Buch Seder Olam. Hier lesen wir (Seder Olam Rabbah C. 30): „von dem Kriege des אסוירוס(?) bis zum römischen Kriege des Vespasian (אספסינוס) 80 Jahre, vom Kriege Vespasian's bis zum Kriege des Titus (פולמוס של* טיטוס) 52 Jahre, vom Kriege des Titus bis zur Regierung des Bar-Kosiba 16 Jahre, und die Regierung Bar-Kosiba's 3½ (2½) Jahr, 52 Jahre nach der Zerstörung des Tempels.“ Rapoport (*Erech Millin opus encyclopaedicum*, Artikel אדריינוס, אסוירוס und אספסיינוס) hatte, durch die Schlussworte „52 Jahre nach der Zerstörung des Tempels“ veranlasst, den Bar-Kosiba-Aufstand in's Jahr 120 unserer Zeitrechnung gesetzt, da nach jüdischer Chronologie die Zerstörung des Tempels in's Jahr 68 n. Chr. falle. Dagegen hat Grätz gezeigt, dass die fraglichen Worte ein späteres Einschiebsel sind, und statt טיטוס beide Male קיטוס zu lesen vorgeschlagen, was durch eine Variante bei de' Rossi willkommene Bestätigung finde.

Da nur so die 52 Jahre von Vespasian bis „Titus“ und die 16 Jahre von „Titus“ bis Bar-Kosiba sich erklären lassen, so ist die Richtigkeit der Aenderung wohl unbezweifelt, und auch Jost (Geschichte des Judenthums und seiner Sekten. Zweite Abtheilung, 4. Buch. Leipzig 1858) ist denselben beigetreten. Dieselbe Aenderung nimmt Grätz folgerichtig auch in einer Stelle von Mischnah Sota (zu Ende) vor, wo, wie bei Eus. im Chron., 3 Judenaufstände gezählt werden: denn auch hier wird hinter dem פולמוס של אספסינוס noch ein פולמוס של טיטוס erwähnt.

Dies ist Alles, was wir vom *Polemos schel Quitus* wissen. Aus den sonstigen Nachrichten bei Dio, Spartian und Eus. im Chron. und der H. E. combinirt Grätz, dass Quietus beim Regierungsantritte des Hadrian noch Proconsul von Judäa gewesen und der Aufstand hier gegen ihn losgebrochen sei: späterhin sei aber Quietus abgesetzt und noch später hingerichtet worden. Als das Jahr des *Polemos schel Quitus* würde sich also $68+52=120$ n. Chr. ergeben; das 52. Jahr nach der Tempelzerstörung könne aber sowohl das erste als das zweite Hadrian's sein, da bei der Differenz der Jahresanfänge bei den Juden und Römern die Chronologie leicht um ein Jahr schwanken könne.

Hiernach setzt Grätz (Gesch. des Judenthums a. a. O. S. 146) den Krieg gegen Quietus in die Zeit 118—119 n. Chr. Sind seine übrigen Voraussetzungen richtig, so hat Grätz doch den *Polemos schel Quitus* zu zeitig angesetzt. Das Datum für die Zerstörung Jerusalems ist der 7. August (10 *Λῷος*), also beginnt 1. Nisan 69 nach jüdischer Chronologie das zweite, 1. Nisan 119 das 52. Jahr nach der Tempelzerstörung, und gleichzeitig (wieder nach jüdischer Zählung) das dritte Regierungsjahr Hadrian's.

Die Römer zählen im Frühlinge 119 ebenfalls das dritte Jahr, wenn sie die Jahre nach bürgerlicher Zeitrechnung Januar — Januar (so dass das bei der Thronbesteigung

laufende Jahr vollgezählt wird), dagegen das zweite, wenn sie die Jahre nach dem Regierungsantritte (August 117) berechnen. Hätte man das erste Jahr Hadrian's, was an sich auch möglich, erst vom Jan. 118 gezählt, so wäre Frühling 119 ebenfalls das zweite Jahr. Auf keinen Fall kann also das 52. Jahr nach der Tempelzerstörung das erste Hadrian's sein, und die Uebereinstimmung mit dem Chron. Eus. liesse sich nur halten, wenn man dort die durch die Texte bei Mai und den Mechitaristen als irrig ewiesene Lesart bei Scaliger festhielte, welche das zweite Jahr Hadrian's (2134 nach Abrah.) als dasjenige angiebt, in welchem der Kaiser die rebellischen Juden bezwungen habe.

Was wird aber nun weiter aus dem *Polemos schel Quitus*, selbst wenn Grätz doch andererseits gleich für die erste Regierungszeit Hadrian's ein freundliches Verhältniss des Kaisers zu den Juden wahrscheinlich zu machen weiss (Frankel's Zeitschr. 1852, 395 f. Gesch. d. Juden a. a. O. 147 ff. 511 ff.)? Was aus der Angabe des Epiphanios *de ponderib. et mensur. c.* 16, Hadrian habe Palästina μετὰ ἔτη μζ' (47) τῆς τῶν Ἱεροσολύμων ἐρημώσεως besucht und den Wiederaufbau Jerusalems angeordnet? Wenn diese Angabe glaubwürdig ist, wofür sie sowohl Grätz als Volkmar halteu, so führt sie (47+70=117) auf die Zeit Aug. 117 — Aug. 118, also auf das erste Regierungsjahr Hadrian's [1]) und es ist ganz vergeblich, mit Grätz aus μζ' erst μθ' zu machen, um das Jahr 119, d. h. das von ihm angenommene Ende des *Polemos schel Quitus* herauszubringen. Da der *Polemos schel Quitus* doch nicht nach dieser Zeit des freundlichen Verhältnisses Hadrian's zu den Juden gesetzt werden kann — denn erst weit später, um's Jahr 133 oder auch schon 131, bricht der

1) Wie auch Volkmar richtig erkannt hat, Rhein. Mus. a. a. O. 511.

neue Judenaufstand aus, der Bar-Kosiba-Krieg — so muss der *Polemos schel Quitus*, sobald man das Zeugniss des Epiphan. festhält, vor den Besuch Hadrian's fallen, also unmöglich, wie Grätz ausrechnet, in die Jahre 118—119 oder, wie seine Rechnung „von der Tempelzerstörung an" zu verbessern sein würde, in die Zeit nach Frühling 119. Die von Eus. für das erste Jahr Hadrian's gemeldete Bewältigung des „zweiten" Judenaufstandes und der von Epiph. für dasselbe Jahr berichtete friedliche Besuch Hadrian's in Jerusalem stimmen also zwar unter einander völlig zusammen, sind aber mit dem Ausbruche des *Polemos schel Quitus* „52 Jahre nach der Tempelzerstörung", d. h. nach 1. Nisan 119, unvereinbar.

So scheint doch die Hypothese Volkmar's wiederzukehren, dass der *Polemos schel Quitus*, worauf ja auch der Name des trajanischen Feldherrn deutet, noch unter Trajan fällt, und gleich beim Regierungsantritte Hadrian's beendigt worden sei. Und hiermit stimmt allerdings auch die Zeitrechnung im Buche Seder Olam. Denn Volkmar hat es ganz richtig errathen: man darf die 52 Jahre nicht von der Tempelzerstörung, sondern vom Beginne des ersten jüdischen Krieges zählen (Rhein. Museum a. a. O.). Freilich hat er den Beweis dafür unterlassen, und obendrein ist seine Zeitrechnung mangelhaft. Er lässt den Aufstand unter Nero Ostern 66 u. Z. beginnen. „So würden für den *Polemos schel Quitus* 118 u. Z. resultiren, aber durch das Ineinandergreifen der Zahlen kommt doch kaum etwas mehr als 117 u. Z. heraus." Das „Ineinanderrechnen der Zahlen" scheint freilich nach Willkür zu schmecken: aber mit dem Jahre 117 hat Volkmar Recht. Das Buch Seder Olam fixirt nämlich gar nicht die Tempelzerstörung selbst, sondern überhaupt den *Polemos schel Aspasinus*, d. h. näher den Beginn desselben, gerade ebenso, wie die Zeit bis zur „Regierung des Bar-Kosiba" bis zu dem Beginne

derselben gezählt ist; denn die Dauer derselben wird ja nachher noch besonders in Anschlag gebracht. Der Anfang des ersten jüdischen Kriegs fällt in den Juni 66 (Jos. B. II, 14, 4), folglich fängt 1. Nisan 67 das zweite, 1. Nisan 117 das zweiundfünfzigste Jahr „seit dem *Polemos schel Aspasinus*" an.

Sonach stimmen Eusebios, Epiphanios und das Buch Seder Olam allerdings in ihren Angaben zusammen: im Jahre 117 fällt der *Polemos schel Quitus* und noch im ersten Regierungsjahre Hadrian's, ja wie Epiphanios noch bestimmter anzugeben scheint, noch im Jahre 117 wird der Aufstand beendigt. Aber eben hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit, die sowohl die Grätz'sche, als die Volkmar'sche Berechnung trifft, und schon von Frankel (in seiner Monatsschr. 1852, 462 ff.) geltend gemacht wurde. Nach der gemeinsamen Annahme von Grätz und Volkmar soll der Aufstand ja friedlich geendet haben — Hadrian beruft das Heer zurück und erlaubt den Juden den Tempelbau. Wie stimmen nun dazu die Trauerzeichen, die, wie *Mischnah Sota* berichtet (vgl. Grätz in Frankel's Monatsschr. a. a. O.), nach dem Ausgange des *Polemos schel Quitus* vom Sanhedrin angeordnet worden sind? Wie nach dem unglücklichen Ausgange des Krieges wider Vespasian Kränze für den Bräutigam und eine Art musikalischen Instruments bei Hochzeiten, nach dem letzten Kriege wider Hadrian das Tragen der Bräute in Sänften verboten wurden, so verbot man nach dem *Polemos schel Quitus* Kränze für die Braut und die Erlernung des Griechischen.

Wäre selbst die Verordnung solcher Trauerzeichen während der Kriegsnoth selbst erfolgt, so musste sie doch nach der für die Juden so hoch erfreulichen Beendigung des Krieges in Wegfall kommen. — Der Quietuskrieg konnte dann gar nicht, wie der Vespasians- und der Hadrianskrieg, durch bleibende Trauerzeichen im Gedächtnisse bleiben. Ja,

wenn es wahr ist, dass der Ausgang des Krieges umgekehrt durch ein Siegesfest verherrlicht worden sein soll (den noch zu besprechenden *Jom Tirjanus*), so wird der Widerspruch nur um so schreiender.

Aber wie es auch mit dem *Jom Tirjanus* stehen möge, nur um so dringender wiederholt sich die ebenfalls schon von Frankel aufgeworfene Frage: ist der Krieg so wichtig gewesen, dass man jene Trauerzeichen einführte, ihn also als epochemachend in der Unglücksgeschichte des Volkes betrachtete, warum in den Talmuden und Midraschen, wir setzen hinzu, warum auch bei den römischen und hellenischen Schriftstellern nirgends eine Erwähnung des Krieges?

Frankel bleibt bei dieser ungelösten Schwierigkeit stehen. Und doch ist überhaupt nur eine einzige Lösung möglich: so gewiss als es einen *Polemos schel Quitus* im Jahre 117 gegeben hat, so gewiss kann derselbe nicht in Palästina stattgefunden haben. Nur von einem Kriege des Quietus gegen die mesopotamischen Juden haben wir urkundliche Nachricht; nur von diesem wissen wir aus Dio und Eusebios (H. E. IV, 2), dass er noch unter Trajan begann, nämlich als dieser, von Chorax Spasinu nach Babylon zurückgekehrt, den Lusius Quietus gegen die Aufständischen in Mesopotamien, und zwar speciell auch gegen die Juden abschickte[1]; nur von diesem wissen wir, dass Lusius „eine sehr grosse Menge der dortigen Juden“ getödtet und da-

---

1) Was sehr wohl erst im Anfange des Jahres 117 geschehen sein kann, wie durch die Fülle der seit Frühjahr 116 verflossenen Ereignisse und durch den bald nach dem mesopotamischen Aufstande erfolgten Tod Hadrian's sogar sehr wahrscheinlich wird. Hier hätte also Francke doch nicht so ganz Unrecht, wenn gleich ein Ueberwintern im Chorax Spasinu aus der oben besprochenen Stelle allerdings nicht gefolgert werden kann.

durch den Aufstand im Wesentlichen niedergeschlagen hat, nur von diesem ist, zumal wenn man die gleichzeitigen, in den jüdischen und römischen Quellen so eingehend geschilderten Greuelscenen in Aegypten mit in Anschlag bringt (vgl. Grätz, Gesch. d. Juden 142 flg., Münter, Der jüd. Krieg unter Trajan und Hadrian S. 14 ff.), die Einführung der Trauerzeichen denkbar, wegen seines traurigen Ausgangs. Und gleichwohl erhellt ja wiederum aus Dio, dass Trajan, als er seinem Feldherrn nach Mesopotamien nachzog, wenigstens die Feste Arta uneingenommen stehen lassen musste, dass also der Krieg in Mesopotamien bei Hadrian's Regierungsantritte noch nicht völlig beendigt war, ebenso wie es erst Hadrian war, der den Marcius Turbo, nach Unterdrückung der ägyptischen und kyprischen Juden zur Bewältigung einer anderweiten Empörung in Mauretanien absenden konnte (*Spartian. vita Hadr. c.* 5) und als *restitutor Alexandriae* gefeiert wurde (vgl. Münter a. a. O. S. 20 ff.). Nur diese Annahme vermag den sonst so räthselhaften *Polemos schel Quitus* zu erklären, und bleibt zugleich mit allen sonstigen Nachrichten im Einklange, namentlich auch mit *Eus. chron.*, der vom 1. Jahre Hadrian's erzählt: *Hadrianus Judaeos capit secundo contra Romanos rebellantes (Hieron.* bei Mai in *Scrr. Vett. Nova Coll. T. VIII)* oder wie der armenische Text bei Mai das „*capit*“ jedenfalls richtiger ausgedrückt hat: „*Judaeos ad obedientiam revocavit*“ [1]). Ebenso stimmt hiermit endlich Epiphanios überein, wenn er schon für das Jahr 117 die Herstel-

1) Auch ist zu beachten, was sowohl Volkmar als Grätz nicht berücksichtigt, dass Euseb. gar nicht von Judäa oder Palästina (wie zum 16. Jahre Hadrian's), sondern nur allgemein von den Juden redet. Er wird also die Judenaufstände in Aegypten, Kyrene, Kypros und Mesopotamien gemeint haben, welche eben erst „im ersten Jahre Hadrian's“ beendigt werden. Von Aegypten versteht auch Synkellos die Worte des Euseb.: „*Ἀδριανὸς Ἰουδαίους κατὰ Ἀλεξανδρέων στασιάζοντας ἐκόλασεν.*“

lung eines freundlichen Verhältnisses des Kaisers zu den Juden, und zwar zunächst zu den palästinensischen voraussetzt: in Palästina selbst hatten die Juden zwar bei seinem Regierungsantritte Miene gemacht, sich zu empören, waren aber durch die entgegenkommende Politik des neuen Kaisers beschwichtigt worden.

Eine andere Lösung der Schwierigkeiten gibt es nicht, man müsste denn vorziehen, wieder aus dem „Krieg gegen Quitus" einen „Krieg gegen Titus" zu machen, d. h. bei vollkommener Rathlosigkeit stehen zu bleiben.

Aber wenn auch sonst nichts, so scheint ja wenigstens der Trajanstag selbst die Existenz eines palästinensischen Krieges noch unter Trajan und die Beendigung dessen unter Hadrian durch die Abberufung und bald darauf erfolgende Hinrichtung des Lusius Quietus zu erweisen. — Und Volkmar weiss uns ja selbst das Datum der ersten Feier des Trajanstages zu nennen; es ist der 12. Adar 118.

Die „jüdische Kunde" oder die „jüdische Sage" berichtet, wie Volkmar uns erzählt (Ztschr. f. Alterthumsw. 512 f.), dass (bei einem Ausfalle aus der eingeschlossenen palästinensischen Feste, wie Volkmar weiter vermuthet) die Anführer des jüdischen Aufstandes (im *Polemos schel Quitus)*, Julianus und Pappus in die Hände der Römer gerathen seien. Quietus, im Begriffe, sie hinrichten zu lassen, spottete ihrer: „Wenn euer Gott so mächtig ist, wie ihr behauptet, so möge er euch aus meiner Hand erretten." Einer der Gefangenen erwidert: „Du bist kaum würdig, dass Gott deinetwegen ein Wunder thun sollte, denn du bist nicht Selbstherrscher, sondern nur Unterthan eines Höheren." Und in dem Augenblick, als Quietus den Vernichtungsbefehl gegen die beiden Anführer vollziehen wollte, langte das Schreiben des „Hadrian" an, wodurch Quietus seiner Charge entsetzt, und der Befehl zum Rückzuge des Heeres gegeben wurde. Die Gefangenen wurden alsbald in

Freiheit gesetzt, und Quietus bald nachher hingerichtet. Der Tag der Befreiung wurde als ein denkwürdiges, freudiges Ereigniss verewigt; das Sanhedrin setzte ihn als Halbfeiertag in den Kalender ähnlicher Siegestage unter dem Namen: Trajanstag (*Jom Tirjanus*) ein.

So weit Volkmar nach der jüdischen Sage. Eine „jüdische Sage" ist dies allerdings, aber ein Beispiel von Sagenbildung modernsten Datums. Hr. Grätz hat es nämlich gesagt, und Hr. Volkmar hat diese Grätz'-sche, also doch jüdische „Sage" seinerseits durch die Annahme eines Ausfalles aus der durch Bethul-ja symbolisirten Feste, bei welchem „Julian und Pappus" in die Hände der Römer gefallen sein werden, weiter gebildet.

Wie steht es denn nun aber mit dem „Trajanstag", dieser letzten und festesten Stütze für den palästinensischen Quietuskrieg?

Die *Megillat Ta'anit*, ein jüdischer Festkalender, der wenigstens in seinem Grundstock bis in die Zeit kurz vor der Zerstörung des zweiten Tempels herabreicht[1]), enthält C. 12, 2 in wortgetreuer Uebersetzung folgende Erzählung:

„Am zwölften Tage in diesem Monat (Adar) ist der יום טורייגוס (der Tag des Turianus), an welchem er ergriff den לולייגוס (Lulianus) und den פפוס (Papus oder Pipus), seinen Bruder in לודיקייא Ludikia, d. h. Laodikeia). Er (Turianus) sprach: seid ihr aus dem Volke des Chananja, Mischael und Asarja (vergl. Dan. 3)? Es komme

1) Nach den Untersuchungen von Grätz (Geschichte der Juden vom Tode Juda Makkabi's bis zum Untergang des jüdischen Staates. Leipzig 1857. S. 461 ff.) war die Megillat Ta'anit ursprünglich nur ein Verzeichniss der jüdischen Gedenktage, wozu später Scholien und noch später Glosseme traten. Der Verfasser der Grundschrift ist Eleasar ben Anania ben Chiskia ben Charon. Unter dem 12. Adar enthielte hiernach die Megille nur die Worte: בתרין עסר ביה יום טוריגוס „am zwölften in diesem (Monate) ist der Tag des Turianus."

euer Gott und errette euch aus meiner Hand, auf dem Wege, wie er errettet hat den Chananja, Mischael und Asarja aus der Hand Nebukadnezar's. Sie sprachen zu ihm: Chananja, Mischael und Asarja waren gerecht und rechtschaffen, und Nebukadnezar war ein rechtschaffener König und würdig, dass ein Zeichen geschehe durch seine Hand. Aber wahrlich, du bist ein gottloser König und nicht würdig, dass ein Zeichen geschehe durch deine Hand. Aber wir haben den Tod verdient, und wenn du uns nicht tödtest, so ist Vieles, was tödtet, zur Stelle vorhanden: viele Bären, viele Löwen, viele Schlangen, viele Scorpionen, welche auf uns loskommen. Aber wenn du uns tödtest, so wird kommen der Heilige und Gesegnete, zu fordern unser Blut von deiner Hand. Und (die Weisen) sprachen: er ging nicht von hinnen, bis dass über ihn kamen zwei Gesandte von Rom und öffneten sein Gehirn mit Knütteln und Holzscheitern."

Dieselbe Geschichte ist in verschiedenen Stellen der babylonischen und der jerusalemischen Gemara zum Theil fast wörtlich wiederholt[1]), in allen findet sich aber noch ausdrücklich hinzugefügt, dass Lulianus und Papus den Märtyrertod wirklich erlitten, und zwar nennt die eine Stelle (*Jer. Schebiit* 4, 2) als Ursache ihres Märtyrerthums: *qui cum dabant (gentiles) eis aquam in vase colorato non receperunt ab eis.* Aus *Jerus. Ta'anit* 2, 13, *Megillat* 1, 6 *fol.* 70 erfahren wir noch, dass der יום טוריון, *dies nimirum quo caesi sunt Lulianus et Papus*, späterhin nicht mehr gefeiert worden ist.

Dies und nichts Anderes berichtet die jüdische Ueberlieferung: alles Uebrige ist Zuthat des Herrn Grätz.

Woher weiss also nun Hr. Grätz, dass dieses טוריון

---

1) *Babyl. Ta'anit c.* 2. *fol.* 186. *Semachot c.* 8 (unter den Extravaganten des Bab. Talm.). *Jerus. Ta'anit c. II*, 13. *Megillat I, fol.* 70. *Schebiit* 4, 2. Vgl. *Selden*, *De Synedriis Veterum Hebraeorum III*, 13, 12.

oder טוריינוס (oder טרינוס) niemand anders als Lusius Quietus war? und wer gibt ihm weiter das Recht, in seiner Geschichtserzählung einfach die Namen zu vertauschen? Nichts, als ein in der That grossartig kühnes Vertrauen in die Richtigkeit einer zum Mindesten doch sehr unsichern Hypothese. Turjon oder Turianus (Tyrianus) soll nämlich niemand anders sein als Trajan; da nun aber, wie Hr. Grätz selbst einsieht, die Erzählung auf Trajan nicht passt, so folgert er: also ist dieser Turianus — Lusius Quietus [1])! Woher weiss Hr. Grätz ferner, dass Lulianus (oder Julianus) und Papus gerettet worden sind? Davon steht wieder nichts da, vielmehr berichten die Talmude gerade das Gegentheil. Dass diese Angabe aber in der *Megillat Ta'anit* nicht ausdrücklich sich findet, kann nur für eine oberflächliche Ansicht von Gewicht sein: denn die Megille lässt ja die beiden Männer dem Turianus Gottes Strafgericht androhen, wenn er die Schuld ihres Todes auf sich laden würde: und indem sie nun weiter meldet, dass diese Drohung, noch ehe Turianus von Laodikeia fortgegangen, sich erfüllt habe, setzt sie ja eben die Vollziehung der Hinrichtung voraus, steht also mit den anderweiten Nachrichten im vollkommensten Einklang. Und was will es sagen, wenn Grätz sich zur Begründung seiner Ansicht darauf beruft, dass sonst der „Trajanstag" nicht zum Halbfeiertage erhoben worden wäre! Was den Anlass zur Feier des Tages gab, war ja nicht diese Rettung, die natürlich auch die Megille, eben weil sie das Gegentheil deutlich zu verstehen giebt, gar nicht berichten kann, sondern

1) Frankel's Monatsschrift 1852, 309 flg. Nämlich als Trajan's *alter ego*. Was eigentlich von dem Feldherrn gelte, sei hier, wie anderwärts, von dem Herrscher selbst gesagt, in dessen Auftrage jener handelt. Hieraus würde nach Grätz folgen, dass zu einer Zeit, wo Trajan schon todt war, von Rom (von Hadrian) der Befehl gekommen sei, den „Trajan" zu tödten! (Vgl. Gesch. d. Juden a. a. O.)

das an Turianus vollzogene Strafgericht durch zwei von Rom ausgesendete Männer, die den Tyrannen mit Holzscheitern todtschlagen.

Steht es aber fest, dass Lulianus und Papus wirklich hingerichtet worden sind, so haben wir Bereschit Rabba 64 zum Ueberflusse noch den positiven Gegenbeweis, dass die Geschichte gar nicht im *Polemos schel Quitus* sich zugetragen haben kann. Denn hier wird ja erzählt, dass Julianus und Papus, als Hadrian den Plan gefasst habe, die Stadt Jerusalem wieder aufzubauen, ja sogar den Tempel wieder herzustellen, auf allen Stationen von Antiochien bis Akko Wechseltische errichtet hätten, um die nach Jerusalem Pilgernden mit palästinischem Gelde zu versehen. Da diess nach der allgemeinen, auch von Grätz und Volkmar sicher mit vollem Rechte getheilten Ansicht dieselben Personen sind, von deren Märtyrerthum die übrigen Quellen berichten, so folgt, dass die ganze Geschichte mit Turianus sich erst später zugetragen haben kann. Um so weniger kann also daran gedacht werden, in dem טורריון oder טוריינוס der Megille den Namen des Kaisers Trajan oder gar Trajan's „*alter ego*", den Lusius Quietus wiederzufinden [1]), selbst wenn Ersteres aus sprachlichen Gründen zulässig sein sollte [2]). Wenn daher auch Semachot C. 8 den Urheber des Mordes der beiden Männer טרגיאנוס heisst, so ist dies, da damit wol nur Trajan's Name verstanden sein kann, eben das Missverständniss eines Späteren.

Wer aber statt des unmöglichen Trajan und des noch unmöglicheren Lusius Quietus unter dem Turianus oder Tyrianus wirklich gemeint sei, lässt sich nur vermuthen, nicht beweisen. Schwerlich ist Frankel im Rechte, der die

1) Ebenso urtheilt schon Jost a. a. O. S. 76 flg.

2) Sonst wird Trajan טרכינוס, טריינוס, טרגינוס genannt, was, beiläufig gesagt, auch Tarquinius bedeutet.

genze Geschichte erst unter den Kaiser Jovian versetzen möchte [1]). Da die Nachrichten, welche Bereschit Rabba 64 enthalten sind, sicher auf den von Hadrian erst gestatteten, dann wieder hintertriebenen Tempelbau sich beziehen, so muss auch das Martyrium der beiden Männer noch in die hadrianische Zeit fallen. Dann aber liegt keine Vermuthung näher, als dass unter dem טוריון oder טורייניס niemand anders gemeint ist, als der Proconsul Turanius Rufus, „der Böse", dieser τύραννος, der die eigentliche Veranlassung zu dem dritten jüdischen Kriege ward und nachmals den Pflug über den Tempelberg zog, derselbe, der in den jüdischen Quellen „als eine stehende Figur eines Menschenschlächters vorkommt" [2]). Sein eigentlicher Name steht nicht fest: vielleicht hiess er T. Annius Rufus, wie ihn Hieron. in Zachar. C. 8 nennt, bei Eus. im Chron. heisst er Tinius, Tinnius, Thyonius, Ticinius, in jüdischen Quellen טורנוס רופוס הרשע. Sei es, dass er nun Tinius oder Turnus oder Turanius hiess, jedenfalls fand der Ingrimm der Juden in seinem Namen das Wort τύραννος wieder, und es hält nicht schwer, in טוריון oder טורייניס denselben Namen wiederzuerkennen. Dass dieser Turanius oder Tu-

---

1) Monatschrift 1852, 463 flg. Sein Hauptgrund, dass die Absicht Hadrian's, Jerusalem und den Tempel wiederaufbauen zu lassen, unerwiesen, die Erzählung Bereschit Rabba 64 also mit de' Rossi unter Julian zu verlegen sei, hält dem von Grätz (a. a. O. 395, Gesch. der Juden vom Untergang des jüd. Staats u. s. w. S. 150 flg.) Angeführten gegenüber schwerlich Stich, und ebensowenig dürfte aus der Art des Martyriums jener Männer, wie sie Jer. Schebiit 4, 2 berichtet wird, geschlossen werden, dass man sie zum christlichen Abendmahle habe zwingen wollen. Zudem wird die hadrianische Zeit für die Erzählung in Bereschit Rabba auch durch die Erwähnung des Rabbi Josua bestätigt, vgl. Grätz, Gesch. d. Juden a. a. O. 162 ff. 181 ff. Jost a. a. O. S. 77.

2) Die Belege finden sich gesammelt bei Selden a. a. O. Vergl. auch *Buxtorf*, *Lex. Chald. Talm. s. v.* טורנוס. Grätz und Jost a. a. O.

rianus kein „König" im eigentlichen Sinne gewesen ist, erhellt schon daraus, dass er ja durch zwei von Rom (also von seiner Oberbehörde her) gesandte Männer umgebracht worden sein soll, der Imperator aber heisst bei den Juden קסר oder קיסר. Wieviel oder wie wenig Geschichtliches aber jener Erzählung der Megille zu Grunde liege, wird schwer auszumitteln sein [1]).

Also mit dem Trajanstage, der Siegesfeier über Trajan's Haus, ist's auch nichts; es hat ebensowenig einen Halbfeiertag zu Ehren der unerwarteten Abberufung und Hinrichtung des Drängers Lusius Quietus gegeben, als es

1) Als Beispiel, wie geschäftig die jüdische Sage gerade in der Geschichte dieses Turanus war, diene noch folgende Erzählung (vergl. Buxtorf a. a. O. nach Nedarim fol. 50. 2, Avoda Sara fol. 20. 1). Turanus, der dem mosaischen Gesetze unaufhörlich widersprach, wurde häufig durch die Disputirkunst des Rabbi Akiba überwunden. Als er dies seiner Gattin klagt, verheisst diese, die ihm angethane Schmach dadurch zu rächen, dass sie auch den Rabbi selbst zu etwas Schmählichem verleiten wolle. Kurz, sie versucht an Rabbi Akiba ihre Verführungskünste, die jedoch misslingen. Akiba weissagt ihr, sie würde noch eine Jüdin und seine Gemahlin werden, was sich auch nach dem alsbald erfolgten Tode des Turanus wirklich erfüllt. Damit stimmt freilich die anderweite Angabe schlecht zusammen, dass R. Akiba unter den durch Turanus Rufus gefallenen Märtyrern war (vergl. Grätz a. a. O. 192 ff.). Vielleicht gehörten aber Lulianus und Papus wirklich zu den Leidensgenossen des Rabbi Akiba. Wenigstens wird (vergl. Grätz a. a. O. 192) ein Papus als einer der Friedfertigen genannt, welche in der Zeit der Verfolgung zur Nachgiebigkeit um jeden Preis gerathen hatten. Im Kerker trifft aber Akiba selbst mit jenem Papus zusammen, der es nun reumüthig beklagt, dass er um eitler und weltlicher Dinge willen verurtheilt worden sei, also nicht das tröstliche Bewusstsein habe, für eine grosse Sache zu sterben. Von hier aus fällt vielleicht ein helleres Licht auf die Worte Lulian's und Papus' in der Megille: „wir aber haben den Tod verdient." Als Ort, wo die „10 Märtyrer" fielen, scheint Lydda genannt zu sein, womit man das לודיקייא, wo Lulianus und Papus starben, und welcher Name vielleicht auf einer Verwechselung mit לוד, Lydda, beruht, vergleichen möge. Die weitere Verfolgung dieser Spuren muss ich talmudischen Gelehrten überlassen.

unter Trajan einen Krieg der Juden Palästina's gegen Quietus gegeben hat.

Hiermit ist der Volkmar'schen Ausdeutung des Judithbuches der mühsam construirte geschichtliche Boden entzogen, und es lohnt sich kaum noch der Mühe, ihm noch weiter in's Einzelne nachzugehen. Indessen ist's immerhin lehrreich, auch seine übrigen Combinationen zu verfolgen, wäre es auch nur, damit von dem ganzen Hypothesengespinnste auch kein Faden bei dem andern bleibe.

Woher weiss also Hr. Volkmar zunächst, dass Lusius Quietus gleich nach dem Regierungsantritte Hadrian's (also bald nach August 117) aus Palästina zurückgerufen und auf der Rückreise von dort noch vor März 118 auf Befehl des Senates geköpft worden ist (Th. Jahrb. 1857, 454 ff.)? Angeblich aus Spartian *vita Hadr. c.* 5 und 7, wo etwas ganz Anderes steht. Cap. 5 lesen wir, nachdem vorher unter den Völkern, welche beim Regierungsantritte Hadrian's sich entweder empörten oder doch im Begriffe standen, abzufallen, auch die Mauren erwähnt waren *(Mauri lacessebant)*: *Lusium Quietum sublatis gentibus Mauris quas regebat quia suspectus imperio fuerat examavit, Marcio Turbone, Judaeis compressis, ad deprimendum tumultum Mauretaniae destinato.* Wo steht hier etwas davon, dass Lusius Quietus aus Palästina abberufen worden ist? Spartian sagt ja nur, dass ihm die „Regierung" über die, wie wir wissen, rebellischen Mauren abgenommen und ihm, dem dem neuen Kaiser, politisch verdächtigen, für seine junge Herrschaft gefährlichen Manne, dadurch die Waffen aus den Händen gewunden wurden, um ihn unschädlich zu machen. An seiner Statt wird Marcius Turbo, nachdem er den Judenaufstand (wir wissen: in Aegypten und Kyrene) unterdrückt hat, nach Mauretanien geschickt, um auch dort den Tumult zu bewältigen. Also nicht aus Palästina, sondern aus Mauretanien ist Lusius nach Spartian's Dar-

stellung abberufen worden. Hätten wir Spartian's Nachricht allein, so könnten wir vermuthen, Lusius sei als römischer Legat gegen die Mauren geschickt worden; aus der Vergleichung mit Dio 68,32, wo er selbst als ein Maure, als maurischer Häuptling, bezeichnet wird [1]), ergibt sich ein anderer Sachverhalt. Der Tumult in Mauretanien war augenscheinlich von Lusius selbst angeregt: er galt nicht der römischen Herrschaft als solcher, sondern der Person des neuen Kaisers Hadrian. Cap. 6 erzählt nun Spartian weiter, wie Hadrian auf die Kunde vom Aufstande der Sarmaten und Roxolaner seine Heere voraussendete, darauf selbst nach Mösien aufbrach, den Marcius Turbo, den Nachfolger des Lusius in der Präfectur Mauretanien, nach Ablauf seiner dortigen Verwaltung zeitweilig über Pannonien und Dacien setzte und den Krieg mit dem Könige der Roxolaner durch ein friedliches Abkommen beendigte (er zahlte ihm nämlich Geld). Hieran schliesst sich sofort Cap. 7: *Nigrini insidias, quas ille sacrificanti Adriano, conscio sibi Lusio et multis aliis, paraverat, cum eum etiam successorem sibimet Adrianus destinasset* [2]) *evasit. Quare Palma Terracinae, Celsus Baiis, Nigrinus Faventiae, Lusius in itinere, senatu iubente, invito Adriano (ut ipse in vita sua dicit) occisi sunt. Unde statim Adrianus ad refellendam tristissimam de se opinionem quod occidi passus*

---

1) *Καὶ αὐτὸς τῶν Μαύρων ἄρχων*, d. h. wol, er war von den Römern mit der Präfectur über seine Landsleute bekleidet worden.

2) Diese Worte scheinen Grätz (a. a. O. 141) zu der Bemerkung veranlasst zu haben: Trajan habe den Lusius zu seinem Nachfolger bestimmt. Dann hat er freilich ziemlich flüchtig gelesen, denn *eum* geht grammatisch auf *Nigrinus* zurück, und statt Trajan steht Adrian da. Doch könnte man allerdings vermuthen, dass der Text verderbt, und statt Adrianus Trajanus zu lesen sei. Hat dies Grätz etwa auch vermuthet? Dann musste er dies auch aussprechen. Oder ist etwa *Themist. orat.* 16 seine Quelle? Diese Quelle flösse ziemlich trübe.

esset uno tempore quatuor consulares, *Romam venit Dacia Turboni credita*, *titulo Aegyptiacae praefecturae quo plus haberet auctoritatis ornato.* Also Lusius hat sich mit Nigrinus, Palma, Celsus gegen das Leben Hadrian's verschworen und wird dafür ohne Wissen des Kaisers auf einen einfachen Senatsbefehl hin hingerichtet. Dies geschah, als der Kaiser noch in den oberen Donauländern verweilte: auf die Kunde von dem Geschehenen vertraut dieser Dacien dem Turbo an und eilt nach Rom, um sich von dem Vorwurfe, als sei er Mitwisser jener Blutthat, zu reinigen. Es bedarf nur dieser einfachen Zusammenstellung der von Spartian erzählten Thatsachen, um die neue Hypothese zu würdigen, nach welcher Lusius Quietus Ende 117 oder 118, auf der Rückreise von Palästina nach Rom getödtet worden sein soll. Quietus wird, wol nicht lange nach Hadrian's Regierungsantritt, der Verwaltung Mauretaniens entsetzt und seine Stelle an Turbo gegeben, der inzwischen „die Juden" bewältigt hat. Darauf tritt dieser mit dem speciellen Auftrage, den maurischen Tumult zu stillen, seine Präfectur an, verwaltet dieselbe, wir wissen nicht, wie lange und nimmt darauf an dem Feldzuge in den oberen Donauländern Theil, der von Eckhel in's Jahr 119, von Eus. (im Chron.) erst in's Jahr 121 gesetzt wird[1]). Inzwischen hat Hadrian seit seinem Regierungsantritte (Aug. 117) die morgenländischen Angelegenheiten geordnet, ist über Illyricum nach Rom gereist (118, vgl. die Münzen bei Eckhel VI, 476 ff.), wo er den dem Trajan vom Senate zuerkannten Triumphzug dadurch zur Ausführung bringt, dass er den Todten im Bilde triumphiren lässt. Darauf erst macht er sich nach Mösien auf, dem vorangeschickten Heere nach, erkauft von den Roxolanern den Frieden, und jetzt erst,

1) Nach einer Inschrift, die Clinton erwähnt (*Fast. Rom. II*, 18), hätte Hadrian im 2. Jahre *trib. potest.*, im 2. Consulate (Aug. — Dec. 118) eine Colonie nach Dacien geführt.

während er noch in den Donauprovinzen verweilt, erfolgt die Hinrichtung des Lusius und der vier andern Verschwörer durch den Senat [1]), auf deren Kunde Trajan sofort nach Rom zurückeilt. Und dennoch soll der Tod des Lusius Quietus noch 117, spätestens im Anfange 118, jedenfalls noch vor dem 12. Adar (März) erfolgt sein. Wie dies zugegangen sein soll, begreife ein Anderer: diese Art von Chronologie geht über meinen Horizont.

Also auch damit ist nichts, dass Lusius Quietus gleich nach Hadrian's Thronbesteigung des Proconsulats über Palästina entsetzt und auf der Rückreise nach Rom, noch 117, höchstens Anfang 118 getödtet worden sein soll. Der Mann wäre also schon darum nicht der Olofernes des Judithbuches, ganz abgesehen von dem anderweiten Umstande, den schon Hilgenfeld hervorhob, dass Lusius auf Befehl des Senats „*in itinere*", Olofernes von „der schönen Wittwe Judith" im Lager vor der jüdischen Feste getödtet wurde.

---

1) Dio 69, 2 berichtet über diese Hinrichtung nur ganz allgemein, Pallas, Celsus, Nigrinus und Lusius seien „im Anfange der Regierungszeit Hadrian's" getödtet worden, was überhaupt die ersten Regierungsjahre des Kaisers bedeuten wird und so jedenfalls richtig ist. Die einen hatten ihm angeblich auf der Jagd nach dem Leben getrachtet, die andern seien auf gewisse andere Anklagen hin, im Grunde aber wegen ihrer Macht, ihres Reichthums und ihres Ansehens umgebracht worden. Zu den letztern rechnet er nach 68, 32 auch den Lusius, der sich ja um der von Trajan ihm widerfahrenen Auszeichnungen willen Neid, Hass und zuletzt den Tod zugezogen habe. Er scheint also seine Betheiligung an der Verschwörung nicht für erwiesen zu halten, worin er wahrscheinlich ganz gut unterrichtet sein mag, auch scheint er an die Unschuld Hadrian's an dem Morde nicht zu glauben, die Spartian ja auch nur auf die eigene Versicherung Hadrian's hin mittheilt; dagegen erwähnt er schliesslich übereinstimmend mit Spartian, dass der Kaiser es für rathsam befunden habe, sich durch einen Schwur von der ihm zur Last gelegten Blutschuld zu reinigen. Näheres über die Zeitumstände, unter denen sich dies zugetragen, giebt er nicht an, dagegen hat Spartian seine Angaben hier sicher aus Hadrian's *vita* geschöpft, dem natürlich daran liegen musste, sein *alibi* zu beweisen, womit es wohl seine Richtigkeit haben muss.

Es bleibt nur noch übrig, den Zustand Palästina's, den das Buch Judith nach Volkmar voraussetzen soll, in aller Kürze zu beleuchten. Wir haben schon gesehen, dass, wie bereits Hilgenfeld urtheilte, die Abfassung nicht unter die Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels herabgerückt werden dürfe, weil Jamnia, der Sitz des Sanhedrin seit der Zerstörung, noch als heidnische Stadt gilt. Woraus weiss nun Volkmar das Gegentheil wahrscheinlich zu machen?

Aus Jud. 4, 2 ff. wird gefolgert, die Wiederherstellung des Opfercultus sei nur „einigermassen" erfolgt: nicht der Tempel selbst, sondern nur der Opfercultus sei wiederhergestellt worden. Dies führe auf die Zeit, wo Rabbi Elieser und Rabbi Josua darüber disputirten, ob zur Herstellung der Opfer an der alten Altarstätte eine neue Weihe erforderlich sei oder nicht, eine Disputation, die jedenfalls einen geschichtlichen Anlass, also doch den Versuch einer Wiederherstellung des Altares voraussetze (Theol. Jahrb. 1857, 459. 481 ff. Ztschr. f. Alterthumsw. 497 ff.) [1]). Aber selbst zugegeben, dass man bereits, bevor Hadrian die förmliche Erlaubniss zu Wiederherstellung des Tempels gegeben, mit der vorläufigen Aufrichtung des Opferaltars an der heiligen Stätte begonnen habe [2]), so lassen sich im Judithbuche

1) Vgl. Friedmann und Grätz, Theol. Jahrb. 1848, S. 346.

2) Obwohl selbst dies sehr zweifelhaft ist. Die Disputation setzt nur voraus, dass man in einer Zeit gesteigerter religiös-nationaler Hoffnung, wie sie den Aufständen unter Trajan und Hadrian vorausging, die Wiederherstellung des Opfercultus als nahe bevorstehend erwartete. Also ist Grätz, keineswegs, wie Volkmar (Zeitschr. f. Alterthumsw. a. a. O. 498) ihm vorwerfen möchte, hier in Widerspruch mit sich selbst gekommen. Uebrigens versetzt Grätz diese Disputation nur überhaupt in die vorhadrianische Zeit: erst Volkmar macht „die Zeit gerade unter Trajan" daraus. — Dass aber R. Gamaliel II. damals (während des angeblichen palästinensischen Aufstandes 116—119) das Passafest von den Tempelstufen herab verkündet haben soll, wie Volkmar annimmt

keine Beziehungen hierauf entdecken. Offenbar ist allerdings die Rückkehr aus dem Exil (4, 2) typisch gemeint — und ebenso mag der Hohepriester Jojakim (4, 6) zur typischen Person geworden sein — es gehören diese Angaben zu den verschiedenen Spuren, dass das Buch trotz „Nebukadnezar's“ sich in die Perserzeit versetzen will, um auf diesem (oder genauer auf einem doppelten) historischen Hintergrunde das Gemälde der Zeit, die für den Verfasser Gegenwart ist, in symbolischer Darstellung und doch mit deutlichen Pinselstrichen aufzutragen. Aber es ist nicht wahr, dass nur der Opfercultus, nicht der Tempel wiederhergestellt sei, der Tempel selbst steht ja (4, 2. 3, 11), und specieller ist nur von einer βεβήλωσις der heiligen Geräthe des Brandopferaltares und des Hauses des Herrn die Rede, von welcher dieselben kürzlich wieder gereinigt sind (V. 3). Das heisst, sie waren durch Götzendienst entweiht, und sind jetzt wieder geheiligt. Gerade diese Angabe gehört zu den sichersten Indicien für die wirkliche Abfassungszeit des Judithbuches, und Herr Volkmar hat ganz wohl daran gethan, das zweite Makkabäerbuch hiermit zu vergleichen, was nun wohl nicht bloss in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, sondern weiter noch in die vorchristliche Zeit mit Judith zurückkehren wird. Oder was will es heissen, wenn sich Volkmar zum Beweise, dass der Tempel damals völlig in Schutt gelegen, auf Judith 5, 18 beruft ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ αὐτῶν ἐγενήθη εἰς ἔδαφος! Es ist ja klar, dass dies nicht auf die Gegenwart,

---

(Th. Jahrb. 1857, 461. Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O.), wird durch das von Friedmann und Grätz a. a. O. 368 flg. Bemerkte sehr unwahrscheinlich gemacht. Es kann nur R. Gamaliel I., der Lehrer des Paulus gemeint sein: denn von allem Andern abgesehen, bleibt es höchst unwahrscheinlich, dass die Tempelstufen der Zerstörung durch Titus entgangen sein sollen.

sondern auf die Vergangenheit geben soll, auf die Zerstörung des ersten Tempels, wie die unmittelbar darauf folgenden Worte V. 19 lehren.

Woher weiss ferner Hr. Volkmar, dass der Hohepriester und das Sanhedrin damals von Jamnia dem neuen Sitze nach Jerusalem zurückgekehrt waren (Th. Jahrb. a. a. O. 482)? Das folgt nach ihm aus 4, 6 Ἰωακὶμ ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας ὃς ἦν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐν Ἱερουσαλήμ. Diese Worte sollen nämlich heissen: welcher in jenen Tagen in Jerusalem sich aufhielt; das aber habe nur Sinn nach der Tempelzerstörung und zwar wieder erst nach dem Verlassen von Jamnia, „ja erst und nur damals“. Die Worte haben aber gar nicht die Bedeutung, die Volkmar ihnen giebt, sie besagen weiter nichts, als dass Jojakim in jenen Tagen in Jerusalem Hoherpriester war, d. h. dass das Erzählte gerade unter Jojakim's Hohenpriesterthume sich zutrug. In der Zeitschr. f. Alterthumsw. a. a. O. S. 498 weiss Hr. Volkmar sogar noch mehr. Das Sanhedrin habe das verwüstete Jerusalem zu unwohnlich gefunden und sei deshalb in Jamnia geblieben: dagegen sei „der Hohepriester in dieser glückseligen Zeit des neu freien Jerusalems (von Herbst 116—119) zu jedem feierlichen Gottesdienste nach seinem Jerusalem“ gezogen. So soll's nämlich gewesen sein, bis Lusius Quietus Palästina mit Krieg überzog (d. h. etwa bis Mai 117): denn, lesen wir ein Paar Seiten weiter (S. 510), „das Sanhedrin entwich (vor dem Holefer-Nehs) aus der unvertheidigbaren Stadt Jamnia, ein Theil zog sich mit dem Patriarchen nach Jerusalem selbst (Jud. 2, 6—8), der übrige, wahrscheinlich grösste Theil nach dem wohnlicheren und schon durch die Lage mehr geschützten Uscha“. Das Geschichtliche, was dieser ganzen Erzählung zu Grunde liegt, mag dieses sein, dass die nach R. Gamaliel's Tode erfolgte Auswanderung des Sanhedrin nach Uscha in Obergaliläa, wie Grätz (a. a. O. 153) es ausdrückt, „kaum

zu bezweifeln" ist; R. Gamaliel aber „war wohl im Anfange der hadrianischen Regierung bereits gestorben" (Grätz a. a. O. 154). Alles Uebrige ist Volkmar'sche Zuthat, theils falsche Exegese, theils eigne Phantasie.

Nur im Vorbeigehen braucht nun noch des wunderlichen Einfalles gedacht zu werden, in den drei Häuptern der Juden von Bethul-ja, dem Ozias, Abris (Chabris) und Charmis, die zwei angeblichen Führer des *Polemos schel Quitus*, den Julianus und Papus wiederfinden zu wollen. Die Volkmar'schen Versuche, hier die Dreizahl auf eine Zweizahl, natürlich durch symbolische Deutung, zu reduciren, zeigen nur, wie diese Auslegungskunst gerade dadurch, dass sie für Alles Rath weiss, schliesslich rathlos wird. Indem er bemerkt, dass der eine von den dreien, Ozias, als der Oberste von ihnen bezeichnet zu werden scheine, reducirt er die drei dadurch auf zwei, dass er den Ὀζίας auf die über den beiden andern waltende Kraft Gottes selbst deutet (Th. Jahrb. 1857, 483 flg.). Nun fällt ihm aber weiter ein, dass ja auch noch ein zweiter Name, der des Abri oder Chabri, symbolisch gedeutet werden könne; statt hierdurch auf die Misslichkeit seiner Reduction der Dreiheit auf die Zweiheit aufmerksam zu werden, bemerkt er vielmehr, Chabri bedeute die „Genossenschaft von zweien in der Anführung der Streitbaren" (a. a. O.), also weil drei statt zweien genannt sind, so muss der eine von beiden Namen symbolisch andeuten, man solle nur zwei verstehen! Dagegen ist Ztschr. f. Alterthumsw. (a. a. O. S. 500 flg.) die Deutung des Ὀζίας auf die Kraft Gottes nur „möglich", und Ὀζίας ebenso möglicherweise der hebräische Name des einen von beiden. Dafür wird nun Chabri in Abzug gebracht. Dies ist nun nicht mehr symbolischer Name für den einen von beiden, sondern bedeutet nur überhaupt den neuen Zelotenbund, die Chaburah, welche bei diesem Aufruhre in Palästina vor Allem eine Haupt-

rolle spielte. Alles recht schön, aber warum soll nun Charmis allein keine symbolische Bedeutung haben? Der „Pfleger edlen Weins“ könnte ja auf die Trunkliebe des Olofernes hindeuten, in der ja ohnehin auch die des Trajan („er liebte Knaben und trank gern Wein“) abgebildet sein soll. Und lässt sich nicht auch dem ein Sinn abgewinnen: die Kraft Gottes, der patriotisch-religiöse Eifer des hebräischen Tugendbundes und der Wein hat den Olofernes gestürzt? — Aber wo sind vor lauter tiefsinniger Symbolik Julianus und Pappus hingerathen? Doch wir wissen ja schon, wie es mit Julianus und Pappus wirklich steht, und können daher Hrn. Volkmar gern das Vergnügen gönnen, durch Auffindung immer feinerer Beziehungen sich selbst immer von Neuem zu corrigiren.

Wir sind am Ende. Vorstehende Untersuchung wird hoffentlich das Feld rein gemacht haben für die richtige geschichtliche Erkenntniss des Judithbuches, die man sich bisher immer wieder durch allerlei willkürliche Voraussetzungen und Deutungen verkümmert hat. Ehe aber die volle Wahrheit an's Licht treten kann, bedarf es vorher noch einer Reihe anderweiter (auch chronologischer) Erhebungen, zumal im Zusammenhange mit der Abfassung des Judithbuches noch einige weitere, die Geschichte des nachexilischen Judenthums betreffende Fragen ihre Lösung erwarten. Wir hoffen, zu seiner Zeit in Gemeinschaft mit unserm als Geschichtsforscher und als Kritiker schon gleicherweise bewährten gelehrten Freunde, dem Hrn. Dr. von Gutschmid, die Ergebnisse dieser Untersuchungen vorlegen zu können.

Jedenfalls wird wenigstens bereits jetzt so viel erreicht sein, dass die mit so grossem Lärm und noch grösserer Selbstüberhebung verkündete neue Hypothese in ihrer vollkommenen Haltlosigkeit dargethan ist. Es ist also nichts mit der Identität der Judith 1 und 2 erzählten Kriegszüge

und des trajanischen Partherkriegs, nichts mit dem in Palästina unter Trajan ausgebrochenen Kriege gegen Quietus, nichts mit der bald nach der Abberufung aus Palästina 117 oder Anfang 118 erfolgten Hinrichtung des Lusius Quietus, nichts mit den Andeutungen, die das Martyrium des Symeon und das Judithbuch selbst für die Zeit 116 und 117 *aer. Dion.* giebt, nichts mit dem Trajanstag selbst am 12. Adar 118, zu dessen Verherrlichung das Judithbuch gedichtet sein soll. Ja, sogar damit ist nichts, dass das Judithbuch „nach C. 16 auch ausdrücklich" einen Siegestag Israels feiern soll (Theol. Jahrb. 1837, S. 449. 458), denn wenn sich selbst schliesslich auch ergeben sollte, dass wirklich ein „Siegestag Israels" den Stoff zu einer patriotischen Dichtung abgegeben hätte, so steht die „ausdrückliche" Angabe des 16. Capitels doch nur in der Vulgata und ihren Uebertragungen, also in einer nach Volkmar's wiederholtem und wesentlich richtigem Urtheile höchst willkürlichen Bearbeitung einer selbst schon secundären Textrecension, von der die geschichtliche Erklärung völlig anzusehen hat (Theol. Jahrb. 1857, 442. Rhein. Mus. a. a. O. S. 487. Ztschr. f. Alterthumsw. a. a. O. S. 483). Hier hätte sich also schliesslich der Kritiker noch selbst kritisirt.

Zur Zerstörung der neuen Judithhypothese hätte also selbst der „norddeutsche Altliberalismus" trotz all' seiner „schwachen Seiten" noch ausgereicht, und vielleicht auch noch ein wenig weiter, wenn man gleich in Zürich „diese Art Kritik" für „etwas faul" und für unfähig zur „Uebersicht der Dinge" erklärt hat. Welche Folgerungen sich weiter für Tobit, 2 Macc., 1 Clem., Hebr., Barn. u. s. f. ergeben werden, soll an diesem Orte nicht weiter erörtert werden. Die Volkmar'sche Judithhypothese bildet den eigentlichen Mittelpunkt seiner „leider abermals ziemlich neuerungsvoll gewordenen" Untersuchungen: er hat selbst eine „recht scharfe Controle" gewünscht: hier ist sie. Möge

Hr. Volkmar nun mit sich zu Rathe gehen, ob er noch fernerweit erwarten darf, dass „das Wesentliche darin nur noch immer klarer hervortreten“ werde, oder ob es nicht zum Mindesten hier empfehlenswerther sein möchte, die Segel zu streichen.

Berichtigungen: S. 46, Z. 14 v. o. l. Manisaros st. Manisoros.
- - Z. 19 v. o. l. Mebarsapes st. Mebassapes.
S. 68, Z. 16 v. o. l. veranlasst st. verlasst.
S. 72, Z. 10 v. o. l. בעבר st. בערכ.

III.

Die beiden neuesten Schriften in Beziehung auf die mosaische Geschichte von Bachmann [1]) und Schleiden [2])

beurtheilt von

Dr. F. Hitzig.

Die beiden neuesten Bücher, welche die mosaische Geschichte betreffen, haben mit einander gemein, dass sie gleichzeitig erschienen sind und — Schriften zur alttestamentlichen Kritik — sich wesentlich auf das 2. Buch Mose beziehen: auf die Festgesetzgebung das eine, während dem andern es um die Geschichterzählung zu thun ist. Hiermit sind aber auch die Berührungspunkte erschöpft; in allem Uebrigen bildet eines das Widerspiel des andern.

Hr. Bachmann ist ein bisher ganz unbekannter theologischer Fachmann [3]), Hr. Schleiden beziehungsweiser

1) Die Festgesetze des Pentateuchs, auf's Neue kritisch untersucht von Johannes Bachmann, Licentiaten und Privatdocenten der Theologie zu Berlin. Berlin. Verlag von Wilhelm Schultze. 1858. VIII und 150 S.

2) Die Landenge von Suês. Zur Beurtheilung des Canalprojects und des Auszugs der Israeliten aus Aegypten. Nach den älteren und neueren Quellen dargestellt von M. J. Schleiden, Dr. Mit 6 Tafeln und einer Karte des nordöstlichen Aegypten. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann. 1858. XVI und 202 S.

3) Gleichwohl ist dieser Schüler Hengstenberg's seitdem als Nachfolger des abgesetzten Baumgarten zur Bekleidung einer ordentlichen theologischen Professur in Rostock würdig befunden worden (Anm. des Herausg.).

Dilletant, der als Naturforscher sich schon lange eines grossen Rufes erfreut. Hr. Bachmann sieht den hebr. Grundtext unmittelbar, und kann gleichwohl die Verschiedenheit der Bestandtheile des Pentateuchs nicht erkennen, Hr. Schleiden sieht ihn durch Luther's Uebersetzung, und fühlt sogleich heraus (s. S. 179), dass der Pentateuch nicht von Einem und dem selben Verfasser herrühren kann. Jener hegt bestimmte Voraussetzungen, die ihm, was und wie er sehen soll, vorschreiben, und er weiss zum Voraus, was die Untersuchung finden wird; Dieser untersucht im Ernste, sieht gerade aus, denkt richtig, und bringt keine eigenen Vorurtheile mit, sondern nur von Andern ihm angehängte. Nämlich von den Fachgelehrten wird er nicht immer gut bedient; Hr. Bachmann bedient uns durchweg nicht nach Wunsche. Das Resultat aber von dem Allem ist: Schleiden's Schrift bezeichnet einen wissenschaftlichen Fortschritt; durch die Bachmann'sche kommen wir zum Mindesten der Wahrheit um nichts näher; und — aus dem Standpunkte des *esprit de corps* betrachtet — diesmal tragen wir Theologen eine tüchtige Schlappe davon.

Hrn. Bachmann's Schrift ist durch die Hallischen Osterprogramme von 1851. 52 veranlasst, und unternimmt, zunächst die dort niedergelegten Behauptungen Hupfeld's über die Festgesetze im Pentateuch zu entkräften. Die Sache selbst brachte eine Erweiterung des Planes mit sich; auch die Ansichten Anderer, von Gegnern wie Freunden, heischten Besprechung; und wir haben, nachdem ein neues Programm Hupfeld's (*De anni sabbatici et jobelei ratione. Halis Saxonum*, 1858) vorliegt, wohl auch eine Fortsetzung der Gegenschrift zu erwarten. Was uns einstweilen geboten wird, versuchen wir hier in der Kürze zu würdigen.

Hrn. Bachmann missfällt, dass Hupfeld die Reihenfolge der betreffenden Abschnitte im Raume nicht auch

für ihre zeitliche hält, nicht mit 2 Mos. 12, sondern mit den Vorschriften C. 23 anhebt, die doch „sich auf Früheres zurückbeziehen“ und ohne dieses (uns) „kaum noch verständlich bleiben“: als wenn der Schriftsteller für uns geschrieben hätte; als könnte die Rückweisung nicht auch vom Redakteur sich herschreiben; und als wäre die complicirtere Gesetzgebung, wie solche sich C. 12 findet, nicht überall die spätere. Er selber beginnt also mit C. 12. 13, unterscheidet scharfsinnig Paschafaktum und Paschafeier, und bringt heraus, dass das Pascha nothwendig (warum das nicht?) vor dem Auszug eingesetzt werden musste (S. 17. 18).

Bekanntlich fing in der Urzeit den ackerbauenden Hebräern ihr (Monden-) Jahr mit der Pflüge- und Saatzeit, also mit dem November an, es hört 2 Mos. 23, 16. 34, 22 mit dem Oktober auf; und mit diesem Anfange ist Benennung der Monate solidarisch. Die Aera des Auszuges, welche sich an den Abib knüpfte, gab den Anlass zum neuen Jahresanfang mit dem April; nunmehr wurden, jedoch erst nach Salomo (1 Kö. 6, 1. 38. 8, 2), die Monate gezählt (Jo. 2, 25); nach dem Exil erhalten sie wieder Namen, aber syrische, und das Jahr beginnt mit dem Oktober. Freilich das Sabbat- und das Jobeljahr musste man fortwährend thatsächlich im Spätherbste dadurch beginnen, dass Pflügen und Säen unterlassen ward. Da nun aber 2 Mos. 12, 2. 18 der Paschamonat als erster gilt, so ist schon desshalb das dortige Schriftstück nachsalomonisch.

Wie nun Hr. Bachmann S. 24. 25 (vgl. 135)? Er lässt schon ursprünglich das Jahr im Oktober anfangen; die alte Zählung von Herbst zu Herbst habe sich neben der von Mose eingesetzten behauptet; schon zu Mosis Zeit habe über den Anfang des Kirchenjahres eine feste Bestimmung getroffen werden müssen u. s. w. Allein, dass die neue Zählung von Mose stammt, stände jetzt erst noch zu be-

weisen; und gab es denn schon ein Kirchenjahr? War sie nur für dieses vorhanden? und blieb nicht vielmehr der Anfang im Herbste für Sabbat- und Jobeljahr als ein kirchlicher? Auch im Weitern bei Besprechung von C. 12, 8 setzt Hr. Bachmann S. 26. 27 überall voraus, was erst bewiesen werden sollte; er fragt: wie hätte Mose wissen können ff.? und findet, es wäre eine zu grosse Gedankenlosigkeit, wenn der Verfasser das Mazzotessen einmal vor dem Auszuge geschehen lasse, das andere Mal es als Folge eines Zufalles nach demselben darstelle. Aber das fragt sich eben, ob Mose der Verfasser sei, und ob V. 8 und V. 39 Einer geschrieben habe.

Dass Hr. Bachmann Andern theologische Befangenheit beimisst (S. 51), während er selber sich auf das Wunder beruft (S. 58), finden wir ganz natürlich. Er redet bisweilen nicht anders, als wenn er selbst im Rathe Gottes gesessen hätte (S. 36); ihm ist Alles deutlich, was sonst den Kritikern Sorge macht (S. 78. 79); es scheint ihm sogar, als wüchse 2 Mos. 34, 22 der Name „Wochenfest“ aus dem dortigen Zusammenhange mit innerer Nothwendigkeit hervor S. 90 (vgl. 75). Die Israeliten essen einmal ob grosser Eile nothgedrungen Mazzot 2 Mos. 12, 34 ff. 39; schon vorher V. 15 verordnet Mose siebentägigen Mazzotgenuss, zum Andenken an die damalige Eilfertigkeit: wird da die Incongruenz damit gehoben, dass Hr. Bachmann mit Ranke sagt: „Gesetz Jehova's und Geschichte (die in Jehova's Hand ist) spiegeln sich in einander“? Und was ist mit einer Mystik geholfen, welche die Benennung „Aehrenmonat“ gegenüber von „erster Monat“ dadurch rechtfertigt, dass die junge in Aehren sprossende Saat zugleich die junge Frühlingsblüthe beginnender nationaler Selbständigkeit, welche für Israel in diesem Monat aufging, wiederspiegle (S. 65)? Hr. Bachmann nimmt die Sache anscheinend schwer, in der That aber bei schwerfälliger Form

gewaltig leicht. Er sieht S. 47 keine Unordnung darin, wenn die Heiligung der Erstgeburt 2 Mos. 13, 2 erst V. 12 wiederaufgenommen wird, während das Zwischenstück noch einmal ausführlich das Gesetz über die Mazzot bringt. Auch liegt es ihm ganz recht, dass 2 Mos. 23, 10. 11 das siebente Jahr zur Sprache kommt, und erst nachher der siebente Tag, da doch letzterer im Sabbatjahre reflectirt wird; und unangeachtet V. 15. 34, 18 die Worte: „sieben Tage lang sollst du Mazzot essen, wie ich dir geboten habe", den Zuammenhang unterbrechen, hat er S. 4 keine Ahnung, dass der ganze Satz, nicht bloss das rückweisende כאשר צויתך, Glossem sein könnte. Mit Vergnügen hat Ref. aus S. 49 (vgl. auch S. 83. 88) ersehen, wie gründlich er von Hengstenberg „auf das Haupt geschlagen worden"; Hr. Bachmann scheint eben die Heidelberger Jahrbücher von 1839, S. 1086 ff. nicht gelesen zu haben. Wahrscheinlich (vgl. S. 74) ist es ihm auch ebenso wie seiner Zeit dem Unterz. unbekannt geblieben, dass schon Goethe 2 Mos. 34, 27. 28 „diese Worte", „die zehn Worte" auf die unmittelbar vorhergehenden zehn Worte bezog, statt auf Worte von C. 20 her, die nirgends als ihrer zehn bezeichnet worden, und es erst werden im Deuteronomium.

Wenn Hr. Bachmann meint (S. 121. 126), wo die neuere Kritik z. B. eine angeblich mosaische Institution nicht bezweifle, da sei die Sache abgethan, so erlauben wir uns, ihm zu bemerken, dass die Kritik der vier letzten Bücher des Pentateuchs noch nicht weit über ihre ersten Anfänge hinaus ist, und dass die exegetische Durchdringung des Stoffes, von welcher ihre Fortschritte bedingt werden, noch viel zu wünschen übrig lässt. Namentlich glaubt Ref., dass man die beiden Urkunden zu tief in den Exodus hinein erstrecke, sowie dass die Zutheilung der einzelnen Abschnitte (s. unten über 2 Mos. 13, 17—19) sehr oft umzukehren sei. Und kann sich denn ein gesunder Verstand

zufrieden geben, wenn der Erklärer von C. 13, 4: heute ziehet ihr aus u. s. w., auf die natürliche Frage: τίς ἐστιν ἡμέρα σήμερον; die Antwort ertheilt: Aehrenmonat?!

Indem wir uns nunmehr zum Schleiden'schen Buche wenden, treten wir aus dunklem und engem Zimmer in einen hellen Saal.

Die Beziehung auf das Canalprojekt lassen wir sofort auf der Seite liegen, uns kümmert nur der Auszug Israels und Durchzug durch das Meer; und da müssen wir gestehen, dass sogleich von vorn herein mit einem ersten Capitel über die „Bodenverhältnisse der Landenge von Sues" Hr. Schleiden die Sache am rechten Ende anfasst. Es wird keine künftige Untersuchung der Frage an dieser Schrift vorbeigehen können, welche alles Land und alles Wasser, worauf hier etwas ankommen kann, mit grösster Gründlichkeit abhandelt: frühere Zustände und jetzige Beschaffenheit, und die Angaben der Quellenschriftsteller wie die Meinungen der Neuern einer eingehenden und sachkundigen Beurtheilung unterwirft. Hr. Schleiden duldet nirgends eine Unklarbeit; er versteht Unsinn nicht (S. 120), aber auch keinen Spass, sondern nennt das Kind beim Namen: ältere und neuere Schwätzer, französische und deutsche kommen schlecht weg (S. 174. 105. 109. 114. 117). Ungern versagen wir es uns, einige der allgemeinern Reflexionen, welche da und dort (s. z. B. 102 f. 178. 189) eingestreut sind, zur Beherzigung für theologische Leser hier zu wiederholen; und um so weniger gehen wir darauf aus, vereinzelte Ungenauigkeiten aufzustechen, wie z. B. dass S. 141 der Marâsid geschrieben sein sollte oder S. 191 Gifâr. Eine eigentliche Recension würde bei einem mit wirklichem Inhalt so gesättigten Werke den uns zugemessenen Raum weit übersteigen; und wir können uns bei einer Kritik der Forschungen über Bodenbeschaffenheit, Versandung, Wasserlauf u. s. w., einer Kritik, zu welcher

Ref. sich grossentheils nicht competent findet, und die in einer theologischen Zeitschrift auch nicht am Orte wäre, nicht weiter aufhalten, als um den Eindruck zu constatiren, den sie dem Schreiber Dieses hervorgebracht, dass sie ganz für sich betrachtet von bleibendem Werthe seien. Hr. Schleiden hat aber durch seine Untersuchung selber das Material geliefert, mit dessen Hülfe wir zu einem andern Endergebniss gelangt sind.

Mit Recht erklärt Schleiden den Wadi Tumilât für den wesentlichsten Theil des Landes Gosen S. 171, und da Abu Kesêb=Ramses, von wo die Israeliten auszogen, mehrere Tagreisen nördlich von Suês liegt: so glaubt er, Israel sei nicht durch das rothe Meer, sondern durch den See Menzaleh hindurchgegangen, welcher sich vom Mittelmeere herein erstreckt. In der Grundschrift werde nur „das Meer" schlechthin genannt, worunter wie überall das mittelländische zu verstehen sei (S. 182. 192); erst den Schriftstellern nach dem Exil sei der Gedanke an das Schilfmeer geläufig geworden (S. 197. 199). Ref. ist nicht überzeugt, und erhebt gegen diese Hypothese nachfolgende Bedenken.

Einmal, das Meer schlechthin ist nicht nothwendig das mittelländische, sondern, wo es nicht die Weltgegend bezeichnet, je nach dem Zusammenhange auch das todte Jes. 16, 8, das galiläische Jes. 8, 23, der persische Meerbusen Jes. 21, 1, das Schilfmeer Jos. 24, 6. 2 Mos. 15, 8. 10, der Nil Jes. 18, 2. 19, 5, der Himmelsocean Hi. 9, 8; und es würde so enger, bestimmter Sprachgebrauch, wie ihn Scheiden denkt, ein Irregehen der Spätern zum Voraus unmöglich gemacht haben. Es musste aber auch von vorn herein die Ueberlieferung, lebend im Bewusstsein des Volkes, ein bestimmtes Meer, das Schilf- oder das Mittelmeer, bezielen; sie enthielt nicht bloss: das Meer; und hierdurch wird ein Irrthum der Folgezeit, indem man sich bloss auf ein Paar Stellen in Büchern, nicht mehr auf lebendige Tra-

dition, angewiesen gesehen hätte, doch sehr unwahrscheinlich. Hr. Schleiden will über das Zeitalter des „Jehovisten", welcher das Schilfmeer nennt, nicht absprechen S. 178, ob er ihn gleich ohne Zweifel möglichst tief herunterrückt; vorexilisch jedoch ist er in alle Wege, während nur etwa, dass durch das Exil der traditionelle Faden abriss, sich denken liesse. In Wahrheit ist aber das Exil nicht als Markstein zu brauchen. Auch die Palmstellen S. 196, welche nur des Meeres gedenken, sind so gut nachexilisch, als andere S. 197, in denen das Schilfmeer genannt wird; und andererseits, wenn Jes. 11, 16 den Auszug aus Aegypten erwähnt, so wird C. 12, 2 die Stelle 2 Mos. 15, 2 citirt, und Vers 4 daselbst nennt das Schilfmeer. Ref., welcher etwa auch Grundschrift sieht, wo Andere den Ergänzer, und umgekehrt, findet sich überhaupt vielfach im Widerspruche mit den kritischen Ansichten Schleiden's, die sich an die gangbaren anschliessen. Seine Hypothese nöthigt — und dies gereicht ihr wieder nicht zur Empfehlung —, die Bestimmung vom Schilfmeer 2 Mos. 15, 22 aus dem Texte zu werfen; nöthigt, in den drei VV. 2 Mos. 13, 17—18, woselbst das Schilfmeer erscheint, viermaliges אלהים für Correctur aus יהוה zu halten, und macht bei Hrn. Schleiden den Wunsch rege (S. 197), dass Jes. C. 11 interpolirt sei. Die Widerlegung dieser Ansicht würde uns hier zu weit führen, nur sei bemerkt, dass aus dem klassischen Sprachgebrauche noch nicht folgt, das „Meer Aegyptens" Jes. 11, 15 müsse das mittelländische sein; dass die Einwendung: „das rothe Meer grenzte gar nicht an Aegypten, sondern an die Troglodytenküste", wenig besagen will; denn diese Küste gehörte wie das Land Gosen selber zu Aegypten (vgl. auch S. 194, N. 2), und z. B. Necho baute Schiffe für das rothe Meer ebensowohl wie für das nördliche, Her. 1, 159. Endlich scheint auch der Ausdruck: (er schlitzt die) Zunge des Meeres

sich weniger für den Menzalehsee, als für jenen Meerbusen zu eignen, wenn gleich ein Schlitzen in die Quere, nicht der Länge nach zu denken ist.

Da Scheiden offen lässt und zeigt S. 5. 19. 32, dass in vorhistorischer, d. h. in unbestimmter Zeit vor Herodot das rothe Meer bis zum Timsâhsee heraufreichte: warum sollte es nicht ein Jahrtausend vor Herodot bis ebendorthin sich erstreckt haben? Während dann aber von Ramses aus nordöstlich die Israeliten ihr Weg gen Syrien führte, trafen sie sich östlich wendend auf die nördliche Spitze des rothen Meeres, d. i. den Timsâhsee. Die Angabe der „Elohimschrift" 2 Mos. 13, 18: und so liess Gott sie sich wenden des Weges der Wüste zum Schilfmeer, findet sich C. 14, 2 näher bestimmt. Sie lagerten sich so, dass sie Migdol in ihrem Rücken hatten, vor sich zunächst Piachirot (=Ort, wo Binsen wachsen) und weiterhin das Meer (vgl. V. 9), gegenüber jenseits Baal Zephon. Was im *Itiner. Antonini* Magdolum genannt wird, trifft desshalb noch nicht nothwendig auf die wirkliche alte Ortslage; und mit einem richtigen Verständnisse von 2 Mos. 14, 2 scheint die Annahme von Tell es Semût unvereinbar. In וְיָשֻׁבוּ seinerseits liegt, wie schon Ed. Robinson erkannte, nicht ein *revenir sur ses pas*, sondern eine Wendung, welche glauben machen konnte, sie seien in der Wüste verirrt C. 14, 3. Dieser Gedanke konnte, setzten sie ihren Weg nordostwärts fort, dem Aegypter nicht zu Sinne kommen, wohl dies aber, wenn sie von der Strasse NO. gerade östlich abbogen, vielleicht im Suchen nach einem geeigneten Lagerplatz; und es erhellt: die Israeliten wurden in nördlicher Richtung von den Aegyptern überflügelt, abgeschnitten und gegen das Meer gedrängt. Nach Durchschreitung des Schilfmeeres fanden sie auf ihrem Wege südwärts drei Tage lang kein Wasser, bis sie nach Mara kamen. Hier war das Wasser bitter und untrinkbar; und

Mose heilte es — kraft רפאך V. 26 stand vermuthlich auch für וימתקו V. 25 einst וירפאו (2 Kö. 2, 22) — dadurch, dass er einen Baum hineinwarf. Wenn nun (vgl. Robinson, Pal. I, 81) von Rogûm el chail bis zum Brunnen Abu Suweirah für den einzelnen Wanderer eine Tagreise gerechnet wird, so treffen jene drei Tagreisen auf den salzigen Brunnen Nâba' (نابع); und das südlich folgende Elim ist und bleibt, woran auch Schleiden nicht zweifelt und kraft der übereinstimmenden Schilderung Niemand zweifeln sollte, Ojûn Musa. Da die Quelle Nâba' auch el Gharqadeh heisst (Robins. S. 98), so wird der Gharqadstrauch ebenso hier in der Nähe wachsen wie bei der Quelle Hawârah (Robins. S. 106), d. h. Mara Derjenigen, welche den Durchgang in der Nähe von Suês annehmen, wo dann Elim-Ojûn Musa in die Brüche geräth. Wie merkwürdig nun aber, wenn Mose die Wasser des Brunnens, welcher Nâba zu sein scheint, durch Hineinwerfen eines Baumes heilte, dass die Blätter eines Baumes, den P. della Valle Nebe nennt (III, 146 der Genf. Ausgabe), wirklich officinell sind, grün oder dürr pulverisirt mit Wasser gemischt werden! Freilich soll hier 2 Mos. 15, 25 der Baum das Wasser trinkbar machen; und die Blätter des „Nebe" dienen vielmehr als treffliche Seife. Auch ist Letzteres wirklich wahr nicht von dem bekannten Baum نَبْع (Naba'), aus dessen Holze die Araber Bogen und Pfeile schnitzen, sondern gilt von dem Nabq oder Sidr, einer Rhamnus- oder Lotusart (s. Burckhardt, *Arabic proverbs* 511), welche della Valle (vgl. Robins. Pal. II, 441) auch ohne Zweifel gemeint hat. Allein die Aussprache selber bei della Valle weist darauf hin, wie leicht Zâf, das man im Anlaute oft dem Alif ähnlich spricht, im Auslaute Ain werden konnte, vgl. مزق, صقق, فسق, אַרְקָא mit مزع, صقع, פשע und ארעא. Auch die sauere, nicht unangenehm schmeckende Frucht

dieses Baumes, welche „viel eher als die Kirschen zeitig wird“, konnte damals im April bereits reif sein. Und wenn andererseits mit der Verbesserung des Wassers a. a. O. V. 26 das Versprechen verbunden wird, Israel nicht mit Krankheiten der Aegypter zu belegen: so liegt hierin eine Hindeutung auf Hautkrankheiten ebenso gut wie auf Fieber; auch darf man eine noch genauere Uebereinstimmung der Sage um so weniger verlangen, als das Stück V. 24—26 aus einer andern Quelle geflossen sein dürfte.

Dem Vorstehenden gemäss hätte also die Quelle Nâba' eigentlich Nâbaq geheissen. Ein strenger Beweis dafür lässt sich nicht stellen; das Uebereinstimmen dagegen der Beschreibung von Elim mit der Beschaffenheit von Ojûn Musa, verbunden mit dem Umstande, dass die beiden Brunnen einander benachbart sind, gleichwie ohne Angabe der Distanz jene zwei 2 Mos. 15, 23 f. 27 auf einander folgen, macht überwiegend wahrscheinlich, dass der Brunnen Nâba' = Mara sei. Und wenn nach dem Durchzuge durch das Meer auf dem Wege gen Süden bis Mara Israel drei Tage gebraucht hat, so kann unter jenem Meere nur das rothe verstanden sein, welches sich aber damals höher in den Norden bis einschliesslich zum Timsâhsee erstreckte, woselbst der Punkt des Uebergangs zu suchen sein wird.

Indem solchergestalt Ref. sich im Widerspruche zu Schleiden's Endergebnisse befindet, kann er von dessen Schrift nicht Abschied nehmen, ohne ausdrücklichen Dank für die viele genussreiche Belehrung, welche er aus derselben geschöpft und die ihm sein eigenes Resultat erst ermöglicht hat. Dabei wird billig auch hier der Verdienste gedacht, welche sich die Herren Dr. Henry Lange und Dr. Stickel um die Herstellung des Buches erworben haben. Ersterer als Zeichner der beigegebenen Karte, Dieser durch neidlosen literarischen Beirath.

IV.

Ueber die politischen Ansichten und Grundsätze Jesu.

Von

L. W. G. Schlosser,
Pastor emer. in Lindenau bei Leipzig.

Die gänzliche Theilnahmlosigkeit an dem Leben der Völker und an ihren Schicksalen zeigt einen sehr tiefen Stand der Bildung, zumal bei dem männlichen Geschlecht. Die Theilnahme am Völkerleben fängt zuerst an, als Theilnahme am Gemeindeleben, wie wir es bei dem grössten Theile der Landleute finden, deren Gesichtskreis sich nicht weit über die eigene Dorfschaft erstreckt, und wenn er sich auch im Soldatendienste ein wenig erweitert, bald wieder fast auf den Grad verengert, den er vor jener Erweiterung hatte. Die Bürger der Städte, auch der kleinen, stehen hierin beträchtlich über den Landleuten und verdanken dies dem oft sogar übertriebenen Unterricht in der Geographie, dem Wandern der Gesellen, dem Zuzuge der Fremden und dem Zeitungslesen, welches ja in unseren Tagen zur Sucht geworden ist und auf's Reichlichste genährt wird. Bei mehrseitiger und bedeutender Entwickelung des Geistes müssen sich politische Ansichten und Grundsätze im männlichen Gemüthe bilden, weil, wie Platner sich ausdrückt, der Geist des Mannes ganz hingerichtet ist auf die Lösung des Räthsels der Welt. Politische Ansichten und Grundsätze müssten also bei dem Erlöser vorausgesetzt werden, selbst wenn sich keine Spuren davon

in seinen Lebensbeschreibungen fänden, und dies um so mehr, da er sein Volk und Land so innig liebte, dass es seinem männlichen Auge Thränen kostete, als er dessen schöne, grosse Hauptstadt überblickte und an ihr dereinstiges Schicksal dachte, dass ihn des armen Volkes jammerte, wenn er dessen Verwahrlosung erwog. Dazu kommt, dass sein Leben in eine Zeit fiel, welche alle Gedanken und Empfidungen schon jedes Weltbürgers, geschweige denn eines israelitischen Patrioten aufregen musste. Denn wenn auf der einen Seite die römischen Bürgerkriege und mit ihnen die Drangsale der ausgeplünderten und zertretenen Völker geendigt waren, so war bei Kaiser Augustus' zusammengehaltener und mit monarchischer Einheit gehandhabter Macht jede Hoffnung der Völker verschwunden, zu Freiheit und Selbständigkeit zurückzukehren. Dem jüdischen Lande zumal stand das Schicksal ganz nahe bevor, völlig zur römischen Provinz zu werden, da durch die Absetzung des Archelaus und seine Verbannung nach Gallien schon ein Theil dazu geworden war, und der elende Herodes Antipas vermuthen liess, dass er seine beiden Fürstenthümer Galiläa und Peräa nicht lange behalten würde. Ja, es war den Landsleuten Jesu, welche die makkabäischen Zeiten nicht so gar weit hinter sich sahen, vielleicht die letzte Makkabäerin, die schöne Mariamne, selbst noch gekannt hatten, schon ein kaum erträglicher Gedanke, unter den Söhnen Herodes des Grossen, eines Edomiters, zu stehen. Natürlich mussten in einer solchen Zeit und unter solchen Verhältnissen politische Gedanken alle Gemüther erfüllen und lebhaft bewegen. Man fragt also billig: Welches waren denn wohl die politischen Ansichten und Grundsätze Jesu? Ob sich gleich darüber nur wenig Worte in seinen Lebensbeschreibungen finden, so reichen sie doch hin, um das Wesentliche seiner politischen Ansichten und Grundsätze mit Sicherheit daraus zu erkennen.

1) Zuvörderst kann man nicht zweifeln, dass er die römische Weltherrschaft für ungerecht, für ein Raubsystem im Grossen hielt. Schon das gemeine Rechtsgefühl musste jeden Redlichen zu einem solchen Urtheil führen, da die unaufhörlichen, Jahrhunderte lang fortgesetzten Eroberungen der Römer in den drei, damals bekannten Theilen der Welt nichts Anderes waren, als Faustrecht im Grossen, und in dem beständigen Wechsel der Ober- und Unter-Statthalter ein System grausamer Erpressungen ausgeführt wurde. Wie sollte der Herr den allgemeinen und gerechten Abscheu dagegen nicht getheilt haben! Seiner hohen Klugheit war es aber gemäss, sich öffentlich darüber nicht auszusprechen. Einmal jedoch äusserte er diese seine Ueberzeugung in den bekannten Worten: Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler, welche zwei Evangelisten haben: Matth. 24, 28. Luk. 17, 36. Man hat wohl versucht, das Wort *ἀετοί*, *aquilae*, sogar geistlich zu erklären; selbst Schott in seiner Uebersetzung vermeidet noch, es in specieller Bedeutung zu nehmen und übersetzt ganz allgemein *πτῶμα*, *cadaver*, durch *poenae digni*, und *ἀετοί* durch *punitores*. Aber der Zusammenhang verlangt ganz offenbar, bei *ἀετοί* an die römischen Legionsadler und bei *πτῶμα* an Länder zu denken, über welche herzufallen sie stets bereit sein mussten, und ist also von sittlicher Strafbarkeit gar nicht die Rede. Nun ist unmittelbar die Rede davon, dass der Gräuel der Verwüstung bis an die heilige Stätte des Tempels kommen werde, und dass man denen, welche etwa als Messiasse auftreten und Rettung versprechen würden, keinen Glauben schenken solle, auch wenn sie grosse Thaten thäten, weil dadurch die Adler, die Legionen, nur noch schneller herzugelockt werden würden. Unmittelbar hernach folgt die Vorhersagung der grauenvollen Zerstörung Jerusalems, so dass mithin die ganze Stelle politisch zu verstehen, folglich *πτῶμα* u. *ἀετοί*

auch so genommen werden müssen. Wenn nun Jesus die Römer mit Raubvögeln verglich, wie der Prophet Habakuk, von welchem er diesen Vergleich entlehnt, die chaldäischen Reiter damit verglichen hatte (Kap. 1, 8), so spricht er verdeckt das Urtheil aus, dass er die römische Weltherrschaft für eine ungerechte, für ein Räuberhandwerk im Grossen hielt.

2) Er war aber auch überzeugt, dass diese ungerechte Herrschaft ihr Ende haben, dem allgemeinen Wechsel und dem endlichen Verfalle der irdisch-menschlichen Dinge ebenfalls unterworfen sein werde. Diese allgemeine Wahrheit enthielt für jeden Israeliten noch eine besondere Bestätigung in der Geschichte seines Volkes. Denn von Assyriern und Babyloniern nicht nur besiegt, sondern gleichsam entwurzelt, in ferne Länder verpflanzt und zerstreut, waren sie doch wieder hergestellt worden. Unter Antiochus Epiphanes von den Syrern gedrückt und zertreten, hatte der Arm des Asmomäers Judas endlich doch die syrischen Heere zermalmt, wie ein Hammer die Töpfe, und ein kleines, aber geachtetes Reich gegründet. *Ex analogia* konnte ein jüdischer Patriot wohl hoffen, es werde auch die römische Herrschaft über sein Volk ihr Ende haben und dasselbe unvernichtet aus dieser Unterdrückung hervorgehen. Die patriotische Hoffnung eines Israeliten wurde aber eine heilige und ganz untrügliche durch den Glauben an die nahe Erscheinung des Messias, der das auserwählte Volk Jehovens nicht blos retten, sondern zum herrschenden der Welt machen sollte. So sehr der Erlöser sein Volk liebte, theilte er doch nicht einmal jene patriotische Hoffnung, es erhalten zu sehen, sondern scheint vielmehr den Untergang des Volkes und gemeinen Wesens in den Stellen anzudeuten, wo er von der Zerstörung des Tempels, den man, als den Sitz Gottes, für uneinnehmbar hielt, und von der Zerstreuung des Volks unter alle Völker spricht

(Luk. 21, V. 24). Diese Zerstörung Jerusalems und seines Tempels ist ihm nicht eine gemeine Zerstörung, wie sie in Kriegen über kleine und grosse Städte zu kommen pflegt, sondern ein grauenvolles Vorspiel der *παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, d. h. der ungehinderten Ausbreitung seiner Lehre. Es war gewiss seine Ueberzeugung, die römische Weltherrschaft sei, wenn auch langdauernd und gewaltig, auch nur vorübergehend, und werde nur dauern, bis *οἱ καιροὶ ἐθνῶν* vergangen sein würden.

3) Er lehrt aber mit ausdrücklichen Worten, es sei Pflicht, sich dem römischen Kaiser, als thatsächlichem Landesherrn, zu unterwerfen. Er that dies in seiner bekannten Antwort auf die ihm vorgelegte, höchst verfängliche Frage, ob es recht sei, dem Kaiser Steuern zu geben, oder nicht? Denn der Sinn dieser seiner Antwort: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist, wird doch kaum anders gefasst werden können, als er gemeiniglich gefasst wird: dem Kaiser dürft ihr die Steuern nicht verweigern, denn er ist jetzt wirklicher Landesherr und hat alle Bedürfnisse des Landes zu bestreiten, aber auch die Abgabe an den Tempel könnt ihr nicht verweigern, weil von dieser der Gottesdienst, die Gesundheits-Polizei und die Rechtspflege, so weit sie nicht römisch ist, bestritten werden. Diese Antwort befriedigte die Sitten- und Klugheits-Lehre vollkommen. Er beweist es auch durch die That; denn als der Steuereinnehmer die Kopfsteuer einmahnte und er eben ohne Baarschaft war, trägt er doch sogleich Sorge, diese Abgabe für sich und Petrus zu entrichten, Matth. 17, 27. Der Erlöser ist keineswegs ein Serviler, indem er entscheidet, dass die römische Steuer unweigerlich zu bezahlen sei, aber auch kein Revolutionär, welcher zu Steuerverweigerung räth, sondern er spricht als wahrer Patriot und Menschenfreund. Der römische Kaiser war zwar nur

durch Eroberung, also durch Usurpation Landesherr, aber er war es doch thatsächlich. Ihm die Steuer zu verweigern, hiess, sich gegen ihn empören, hiess, die furchtbare römische Macht, hiess, den schrecklichen Tiberius herausfordern, hiess, sich in die grösseste aller Gefahren stürzen, hiess, darauf hinarbeiten, das Vaterland in eine Einöde, das Volk in eine Heerde Schlachtschafe verwandeln, hiess: tausendmal schlechtere Menschen an's Staatsruder befördern, als die Römer waren, wie es die Folgezeit bewiesen hat. Der Aufstand eines so kleinen Volkes, wie das jüdische, gegen ein so beispiellos mächtiges, wie das römische, muss ein politischer Selbstmord genannt werden, und das Glück des kleinen Griechenlands gegen das ungeheure Persien war eine Ausnahme, welche ihres Gleichen nicht in der alten Geschichte hat[1]). Zu vertrauenswürdigen Männern würde also Christus haben sagen können: Wählt aus zwei Uebeln das kleinste. Wie hart es auch fallen möge, dem Unterdrücker Steuern zu bezahlen, so ist es doch unendlich besser als Aufruhr und Empörung mit ihren Gräueln. Wie gross, und kaum in dem zerstörten Karthago grösser erlebt, er sich diese Gräuel dachte, das drückt er ja deutlich aus in jener Stelle Luc. 19, V. 41 ff., wo er den Untergang Jerusalems weissagt. Seine dort gebrauchten Worte: Geliebte Stadt, wenn du es wüsstest, welch ein schreckliches Schicksal dir bevorsteht, so würdest du jetzt noch bedenken, was zu deinem Frieden dient, was dich retten und erhalten könnte, werden meist von einer sittlichen Busse, von einer Besserung der Sitten erklärt, wozu der Erlöser ermahnte; aber es ist hier sicherlich von einer politischen Sinnesänderung die Rede. Ueberzeugt euch

1) In der neuern Geschichte machen die Schweizer gegen Oesterreich, die Holländer gegen Spanien auch solche Ausnahmen. Der Aufstand der Polen hätte wohl auch gelingen können, wenn sie ihn verschoben hätten, bis der Russen Zeit gekommen sein wird.

nur, will er ihnen sagen, dass jetzt, ehe der Heiden Zeit gekommen ist, ehe der römische Koloss schwächer wird und zusammenbricht, an Abfall nicht gedacht werden darf, ohne euch den schrecklichsten Untergang zuzuziehen. Stille Unterwerfung, stilles Harren ist die einzige εἰρήνη, das einzige Rettungsmittel. Darum warnt er so eindringlich vor den falschen Messiassen, sie möchten kommen, woher sie wollten, denn solche kühne, verwogene Parteihäupter würden das arme Volk in's Verderben stürzen, es nur noch unglücklicher machen, als es ohnehin schon war. — Diese politische Ansicht Jesu musste aber bei ihm eine religiöse Grundlage haben; denn wenn es sein Glaube war, dass die Vorsehung über die Blumen des Feldes wache, die Vögel der Luft versorge und ihre Lebensdauer bestimme, dass kein Haar vom Haupte des Menschen falle ohne Gottes Wissen und Willen, so musste es ja nothwendig sein Glaube sein, dass seinem Volke und Vaterlande ohne Gottes Zulassung, nichts widerfahren könne. War nun dieses Volk zu schwach, um sich jetzt aus eigner Macht dem Joche der Römer zu entziehen, wie es sich unter dem trefflichen Judas Makkab. dem der Syrer glücklich entzogen hatte: so musste er den Sinn verbreitet und herrschend zu sehen wünschen, welcher das Schicksal des Vaterlandes ganz in die Hand Gottes legte. Nur kein Aufruhr, nur kein irdischer Messias! Dann könnte Alles noch gut gehen, auch diese römische Oberrherrschaft zum Besten, zum Frieden dienen.

Dies sind die wenigen politischen Aeusserungen Jesu, die aber hinreichen, um seine Ansichten und Grundsätze hinsichtlich der römischen Usurpation kennen zu lernen.

4) Noch ist uns übrig, nach den Aeusserungen zu sehen, aus welchen Jesu Urtheil über seinen eigentlichen Landesherrn, nämlich den Vierfürsten oder sogenannten König Herodes Antipas, zu entnehmen ist. Nach dem letzten

Willen seines Vaters, Herodes des Grossen, hatte er die beiden Landschaften Galiläa und Peräa zu seinem Antheile bekommen. Da Christus, so viel wir wissen, nach den ersten, in Bethlehem zugebrachten Lebenswochen nur an zwei Orten, nämlich in Nazareth und Kapernaum, beide in Galiläa gelegen, gewohnt hat, so ist er Zeit seines Lebens nur Unterthan dieses Herodes Antipas gewesen und geblieben. Der Charakter dieses Herodes ist bekannt, oder es ist vielmehr bekannt, dass er keinen hatte und, was man so nennt, eine Zusammensetzung aus Unverschämtheit, List, Feigheit und Grausamkeit war. Ausser in den letzten Lebensstunden ist Jesus so gar nicht mit ihm in Berührung gekommen, dass Herodes ihn nicht einmal gesehen hatte. Desto mehr hatte er von ihm gehört und zu seiner grossen Beunruhigung gehört. Jesus hatte nämlich (Luk. 9, 1—10) mit seinen Jüngern eine erste Aussendung gewagt, welche durch gelungene Heilungen und durch die Ankündigung von dem neuerschienenen Christus grosses Aufsehen gemacht und dem Herrn die gespannteste Aufmerksamkeit des dortigen Publikums zugewendet hatte. Die Fragen: Wer ist dieser Mann? Was führt er im Schilde? beschäftigten alle Köpfe. Die abergläubischen Meinungen, es sei ein auferstandener alter Prophet, vielleicht der furchtbare Elias selbst, verbesserte das böse Gewissen des Herodes durch eine andere, dass es wohl der aus seinem Grabe zurückgekehrte Täufer Johannes sein könnte, ja, es war nicht seine Meinung, sondern seine Ueberzeugung, die er vor seinen Hofleuten unverholen aussprach: Es ist Johannes der Täufer. Er ist von den Todten auferstanden. Darum thut er solche Thaten. Doch er beruhigt sich wieder. Dem habe ich ja den Kopf abschlagen lassen, und ohne Kopf kann er doch nicht aufstehen. Vor einem Manne ohne Kopf brauche ich mich doch nicht zu fürchten? Was ist aber das wieder für Einer? Was hat der für Absichten mit sei-

ner Missions-Predigt und mit der Aussendung seiner Schüler? Da kein reines, jüdisches Blut in seinen Adern floss, das ganze Geschlecht der Herodier äusserst verhasst und sie selbst in steter Angst vor Rom waren, so war ihm seine Aengstlichkeit nicht zu verdenken, wenn ein Mann des Volkes auftrat, dessen unschuldige Absichten über seinem Horizont lagen und von dessen davidischer Abstammung er doch wohl auch gehört haben mochte. Er beschliesst, den gefährlichen Mann vor der Hand aus seinem Gebiete auf eine gelinde Art zu entfernen, vor der Hand nämlich, da er auf seinem neuen Fürstenstuhle noch zu wenig befestigt war, um das grosse Aufsehen, welches die Hinrichtung Johannes des Täufers gemacht hatte, schon jetzt durch eine neue Mordthat an einem erlauchten Haupte auf eine gefährliche Art zu vermehren, bis eine günstigere Zeit gekommen sein würde, ihn seinem Freunde Johannes in's Reich der Todten nachzuschicken. — Zu dem Ende setzt er sich mit einigen Pharisäern, sonst Feinden der Herodier, in Verbindung, lässt sie, wie aus eigener Bewegung, ihn aufsuchen und scheinbar ihm sehr wohlmeinend rathen, sich aus dem Gebiete des Tetrarchen zu entfernen, weil dieser ihm nach dem Leben trachte (Luk. 13, 31). Aber der Blick des Erlösers war auch in politischen Dingen von untrüglicher Klarheit, er durchschaute sogleich das ganze Gewebe und lässt Sr. vierfürstlichen Durchlaucht rund und demüthigend antworten: Obwohl du ein Fuchs, ein arglistiger, heimtückischer Mensch bist, der unbedenklich unschuldiges Blut vergiesst, wenn es sein Vortheil verlangt, so werde ich doch weder jetzt, noch jemals durch dich umkommen. Er sprach dieses Urtheil über seinen Landesherrn jedoch wohl nicht öffentlich, sondern nur gegen dessen Abgeordnete aus, bis er am Ende seines Lebens sich jeder Rücksicht überhebt und dem fürstlichen Wichte die tiefste Verachtung durch Schweigen, bei allen seinen Fra-

gen, ausdrückte. Hierbei drängt sich die Bemerkung auf, dass Jesus die römische Usurpation für ein weniger grosses Unglück gehalten zu haben scheint, als eine herodianische Herrschaft. Wenn man sich erinnert, wie Herodes der Grosse gegen Gemahlin und Kinder wüthete, welches Blutbad er in Bethlehem angerichtet, welchen grässlichen Befehl er noch im Sterben gegeben hatte, die vornehmsten Herren des Landes zu versammeln und niederzuhauen, damit man in Rom glauben solle, das allgemeine Klaggeschrei sei über seinen Tod erhoben, so begreift man leicht, dass ein grosser Theil des Volkes diese Ansicht theilte, lieber römisch, wenn es nicht anders sein könnte, als herodianisch sein wollte [1]). Man sieht dies noch deutlicher daraus, dass nach dem Tode Herodes des Grossen eine Gesandtschaft von 50 Personen nach Rom ging, um sich alle herodianischen Regenten zu verbitten und lieber ihr Land dem Kaiser als Provinz anzubieten. — — Mehr Stellen, aus welchen man Schlüsse auf die politischen Ansichten und Grundsätze Jesu ziehen könnte, habe ich nicht finden können; aber die gefundenen reichen hin, um zu sehen, welche Vollendung auch in diesem Stücke sich bei dem Erlöser fand, wie kluge Vorsicht und Zurückhaltung, Liebe zum Vaterlande und Ergebung in die Zulassungen des Himmels sich mit der entschiedensten Freimüthigkeit, wenn er mörderische Absichten erkannte, in ihm vereinigten. In der napoleonischen Zeit, wo sich die römischen Verhältnisse im Kleinen fast wiederholt hatten, würde er Manchem haben zum Muster dienen können. Billig wünschen wir uns Glück, dass dieses neue Römerthum durch die ruhmreichen Tage bei Leipzig und Waterloo mit Schimpf vereitelt worden ist.

1) Siehe meine Geschichte der Familie Herodes. Leipzig 1818, S. 135.

V.

Noch einmal das Gebet des Elxai.

Von

Dr. F. Hitzig.

Der Erklärung dieses interessanten Documents von Hrn. Dr. Stickel im ersten Hefte der Zeitschrift für wiss. Theologie hat Unterzeichneter in derjenigen der Deutschen morgenländischen Gesellschaft (Bd. XII, S. 318 f.) eine andere nach dem Arabischen gegenübergestellt, welche zu dem Sinne gelangt: Entwichen, geschwunden ist das Wasser des Restes; die Magere mache fett, spende! Mache fett die Magere! Das Wasser des Restes ist geschwunden, entwichen: Friede! Von diesem meinem Ergebniss mögen auch theologische Leser Kenntniss erhalten; ebenso nun aber auch von einer dritten Deutung, nämlich der des Hrn. Dr. Levi in Breslau, welcher a. a. O. S. 712 aus dem Aramäischen den Sinn gewinnt: Ich zeuge für euch am grossen Gerichtstage. Hr. Dr. Stickel und ich, wir lesen die Worte von der Linken zur Rechten, Hr. Levi von rechts nach links; zugleich beansprucht er für seine Fassung den Vorzug grösserer Einfachheit: mit welchem Rechte dies, wird aus dem Folgenden erhellen.

1) Ich lese die Worte wie überliefert; uud, ob sie es mündlich oder schriftlich wurden, gilt mir gleich. Hr. Levi

liest sie von der Rechten zur Linken und muss annehmen, dass sie als unverstandene Schrift in dieser Reihenfolge der Buchstaben an Epiphanius gelangt seien, welcher Ἄβαρ z. B. durch παρελθέτω wiedergiebt; aber auch Origenes, wenn er semitische Wörter mit griechischen Buchstaben ausdrückt, schreibt von links nach rechts hinüber.

2) Die Ueberlieferung wiederholt den Satz in umgekehrter Wortfolge. Dem bequemt sich mein Verständniss; dadurch eben dass, vor- und rückwärts gelesen, die Worte denselben Sinn tragen, wird die Sache gutgemacht und die Rede gefällig. Bei Levi's Deutung hingegen lässt sich ein Grund der Wiederholung nicht absehen; denn beide Zeilen liest er in gleicher Folge der Wörter.

Zu diesem Ende aber

3) lässt er sie in zweiter Zeile so angeordnet sein, wie man nirgends in der Welt schreibt, wenn Wörter zum Satze zusammenhängen. Nämlich links anhebend fasst er jedes Wort am hintersten Zipfel, so dass, wenn eines zurückgelegt ist, er an dem geschriebenen vorbei jedesmal bis zum Ende, ihm Anfang, des nächsten gehen muss. Also greift bei Hrn. Levi ein zwiefaches Verfahren Platz.

Um aber so lesen zu können, muss Hr. Levi

4) das einmalige ἀνή der ersten Zeile auch für die zweite verwenden, während im Uebrigen alles zweimal zu Sprechende auch doppelt geschrieben steht. Also wiederum Zwietracht.

5) Je ein Wort der zwei Zeilen, ἀνή und σελάμ ist im Texte nicht wiederholt, sondern beide stehen am Ende sich gegenüber. Ἀνή nun wiederholt Hr. L., aber σελάμ nicht; ja Letzteres liest er σελάμ, nicht μαλές, da er doch alles Andere umkehrt. Inconsequenz ist immer auch Zwiespältigkeit.

Die Einfachheit an sich, wenn vorhanden, bewiese noch

nichts; und sie kommt, wenn die Erklärung sprachlich unzulässig erscheint, gar nicht in Anschlag. Nämlich

6) betreffend die Vocale der Transscription, so rechten wir mit Hrn. Levi nicht wegen des ε in ἐλιχών, noch auch darüber, dass neben ε in σελάμ einfaches Sch'va in מְסַחֵר durch Jota ausgedrückt sein soll. Man könnte sich auf *Λίβανος* berufen wollen. Dagegen scheint, da durch den Wechsel von *a* und *e* sich das Passiv und das Aktiv unterscheiden, μισαάδ für das richtige μεσαήδ = מְסַהֵד durchaus unerlaubt zu sein. Auch Jota in ἐλιχών, wo *ălaekon* oder *ălaichun* auszusprechen, unterliegt gerechtem Zweifel.

7) Hr. Levi hält die Sprache für aramäisch; ich frage: für ältern oder für jüngern Aramaismus? Im erstern Falle versehen wir uns keines ἠνά = ܐܶܢܳܐ, sondern einer Aussprache ἀνά = אֲנָא; haben wir aber jüngeres Syrisch vor uns, dann erwarten wir ἀλαιχούν und βιούμ (ܥܠܰܝܟܽܘܢ und ܒܝܽܘܡ), nicht ἐλιχών und βιώμ. Noch einmal Dualismus!

8) Seinen Text übersetzt Hr. Levi ganz recht: — am Tage des grossen Gerichtes. Wir kennen einen Gerichtstag (z. B. Matth. 10, 15); und dieser Tag ist gross (Jer. 30, 7. —. Bf. Jud. V. 6): von einem grossen Gerichtstage lässt sich also sprechen; ob auch von einem Tage des grossen Gerichtes, fragt sich.

9) Wie Epiphanius berichtet, verlangte „Elxai", die Worte, um welche es sich handelt, sollten von den Gläubigen ἐν τῇ εὐχῇ gesprochen werden; sie sind dem Epiphanius ein Gebet, und bleiben ein solches nach meiner Erklärung. Nach derjenigen des Hrn. Levi sind sie kein Gebet, sondern Ansprache eines Einzelnen an eine Mehrheit; Einer spricht sie = λέγει, aber Epiphanius bietet: φάσκει λέγειν.

Der Umstand, dass die erste Zeile einfach umgekehrt, wofern man es mit den Vokalen nicht genau nimmt,

immerhin eine Art von Sinn giebt, kann leicht eine Einbildungskraft bestechen, die nicht auf ihrer Hut ist. Desshalb bin ich auf den Gegenstand zurückgekommen und näher auf ihn eingegangen.

Berichtigungen: S. 6, Anm. 1, Z. 4 v. o. l. Bundesstaates st. Bundestages.
S. 16, Anm. 1, Z. 1 v. o. l. Art. 12 st. Art. 17.
S. 14, Text, Z. 6 v. u. l. einzige st. jetzige.

VI.

Zwei Stellen der Evangelien,

exegetisch und textkritisch erörtert

von

Dr. F. Hitzig.

I. Χωριζέτω oder Χωριζέσθω Marc. 10, 9?

Mit anderen Arbeiten beschäftigt, verschob ich es zu seiner Zeit, auf Lücke's [1]) Widerspruch gegen meine Ansicht, Johannes Marcus habe die Apokalypse verfasst, wiederum zu entgegnen; und nach dem Hinschied des würdigen Mannes mangelte mir zunächst Neigung und hatte ich einen Grund weniger, den Streit aufzunehmen, aus welchem Jener keine Belehrung mehr schöpfen konnte. Auch gegenwärtig gebricht es mir an Musse, die Frage nach ihrem ganzen Umfange nochmals in Erwägung zu ziehen: einzelne Behauptungen meines Buches anders zu fassen, aufzugeben oder einzuschränken; und ich kann Gläubigen wie Bleek, welche meinten, Lücke's Einwendungen bildeten eine eigentliche Widerlegung der „Marcushypothese", und die Sache sei hiermit abgethan, für jetzt noch nur erklären, dass ich, im Grossen und Ganzen geirrt zu haben, durch meinen verewigten Gönner keineswegs überzeugt worden

1) Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes. 2. A. S. 780 f.

bin; und dass, sollten keine gewichtigeren Beweisgründe vorgebracht werden können, in der Hauptsache meinem Dafürhalten nach nichts geändert sein wird. Was ich in meiner Schrift S. 15 nicht mit dürren Worten sagte, dabei bleibt es ohnehin, dass es übereilt und ein unkritisches Verfahren war, in erster Linie und allein das vierte Evangelium auf Verwandtschaft mit der Offenbarung des Johannes anzusehen, als wenn der Verfasser des zweiten nicht ebenfalls Johannes geheissen und als wenn er selber auch des Beinamens Marcus bedurft hätte, um sich von Andern jenes Zeichens zu unterscheiden.

Indem ich durch Nachstehendes die Lücke'sche Kritik einer meiner Behauptungen zurückweise, wünsche ich den Männern der Partei die Möglichkeit, nichts weiter, zu Gemüthe zu führen, dass vielleicht auch noch dieses und jenes gegen mich vorgebrachte Argument unstichhaltig und ein blosser Scheingrund sei, und dass ich nicht aus bornirtem Eigensinn, was seither in anderer Richtung über die betreffende Autorschaft geschrieben worden, sammt und sonders ablehne.

Meine oben erwähnte Schrift hat ein besonderes Gewicht gelegt auf den Text der Handschrift Δ im Marcus; und so z. B. wurde die Lesart Mc. 10, 9: (Ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ) χωριζέσθω dem vulgären χωριζέτω, das auch Matthäus bietet, unbedingt vorgezogen (Joh. Marc. S. 20 ff.). Lücke dagegen meint S. 784, wenn nach innern exegetischen Merkmalen entschieden werde, so müsse er geradezu widersprechen; er könne χωριζέσθω nur für einen Schreibfehler halten. Der Gegensatz von θεὸς συνέζευξεν und ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω liege im Zusammenhange zu klar am Tage u. s. w. Allein auch bei der Lesart χωριζέσθω bleibt dieser Gegensatz unangefochten stehen. Ich gebe zu, dass allerdings gemeint sein müsse: was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden;

wenn nun aber dieses Zusammengefügte der Mensch selber ist, — und so meint es Marcus V. 8 — was ändert denn dieser Umstand an der Gegensätzlichkeit? *Χωριζέτω* ist in *χωριζέσθω* enthalten; mit *χωριζέσθω* kommt zu *χωριζέτω* nur ein Neues, eine genauere Bestimmung hinzu, durch welche der Gegensatz gar nicht berührt wird.

Weiter meint Lücke: Das Verbot der menschlichen Willkür fordere das activische *μὴ χωριζέτω*. Wie so dies? Ohne Zweifel, weil solches Trennen Willkür wäre, aber das sich Trennen ist's ja nicht minder, ein wie das andere Mal handelt menschlicher Wille dem göttlichen entgegen. Und was soll es helfen, wenn Lücke hinzufügt: „*ἄνθρωπος* als Gegensatz von Gott ist der Mensch überhaupt?" Es heisst nicht *μηδεὶς ἀνθρώπων;* also ist der Mensch gemeint begrifflich; aber im Begriffe Mensch treffen die Subsumtionen Mann und Weib (V. 6) zusammen, wie sie in leiblicher Vereinigung Ein Leib (V. 8) werden. Diese *σάρξ* würde nicht Eine sein, wofern nicht die Spaltung *ἀνὴρ* und *γυνὴ* in der Einheit *ἄνθρωπος* aufgehoben wäre: gerade wie Mann und Weib umfassend der Begriff Mensch dem Begriffe Gott gegenübersteht.

Wenn dann endlich, dass *χωριζέσθω* ein Schreibfehler sei, Lücke'n dadurch „fast gewiss" wird, dass die lateinische Uebersetzung des Cod. das Activum übersetzt: so schreibt ja z. B. 11, 8 der Lateiner zu *ἐκ τῶν ἄγρων* seiner Handschrift *de arboribus*, d. h. die Uebersetzung der Lesart *ἐκ τῶν δένδρων*, welches *δένδρων* Mtth. 21, 8 allerdings das Richtige. Und gleich nachher lässt Lücke für Marc. 1, 36. 2, 25 als Ausnahme den griechischen Text umgekehrt vom lateinischen bedingt werden: freilich ebenfalls mit Unrecht; aber um so eher würde der lateinische gegebenen Falles wenigstens unabhängig sein können, so dass ein Rückschluss von ihm auf den griechischen keine Gültigkeit hat.

Was Gott zusammengefügt hat, ist ja der Mensch und wie aus dieser Vereinigung physisch der Mensch erst entsteht, so wird auch durch sie die Totalität des Begriffes dargestellt, dessen Hälften Mann und Weib sind: wie unzutreffend würde nun gesagt sein: der Mensch soll, was Gott verbunden hat, nicht trennen; als wenn von einer dritten Sache die Rede wäre, oder der Trennende ein Dritter!

Steht der Satz aber zum richtigen Gedanken schief, so mangelte dem jüdischen Bewusstsein ferner auch die Sache. Nicht ein Dritter bekanntlich, keineswegs ein Gericht trennte den Mann vom Weibe, sondern in der Wirklichkeit trennte sich, wie V. 2 vorausgesetzt wird, der eine Bestandtheil solcher μία σάρξ vom andern; und Vers 12 bespricht gegenseitige Trennung, also wieder ein sich Trennen. Man wende nicht ein, V. 7 sei ἄνθρωπος der Mann, der eine von den Gatten. Die Stelle ist wörtliches Citat aus den LXX, nicht des Marcus Rede; und wollte man hiernach ἄνθρωπος auch V. 9 deuten, so gäbe χωριζέτω wieder keinen guten Sinn, und wäre wiederum nur das Medium zulässig: über ihn ja eben, dass er sich vom Weibe nicht trennen soll, geht die Rede. Zumal auch ἡ ἄνθρωπος gesagt wird, wäre ἄνθρωπος für ἀνήρ da, wo nicht wie im 7. V. die γυνή ausdrücklich vorbehalten wird, eine ganz unpassende Wortwahl.

Aber auch das Weib soll sich nicht trennen vom Manne! Lesen wir χωριζέσθω, so bringt die Beweisführung mit sich, dass, was dem einen Theil untersagt ist, es auch sei für den andern; und nun begreifen wir es, wenn der zweite Fall, dass nämlich das Weib den Mann verabschiede, V.V. 11. 12 nachgebracht wird. Mit ἄνθρωπος (oder ἄνθρωπος) μὴ χωριζέσθω ist die Hinzufügung der V.V. 11. 12 geradezu solidarisch. Dass die Frau den Mann entlässt, kommt ein einziges Mal vor Joseph. Arch. XV, 7, §. 10, und war so

ganz und gar nicht Brauch bei den Hebräern, dass es seinen besondern Grund haben muss, wenn dass nahezu Unerhörte Marcus in Aufsicht nimmt; und ein anderer, als die innere Verbindung mit μὴ χωριζέσθω lässt sich nicht entdecken. Will man sagen: die Worte VV. 11. 12 sind nicht wirklich solche Jesu, sondern des Marcus, welcher, für Heiden schreibend, heidnische Verhältnisse berücksichtigt: so gilt diese Entschuldigung auch für χωριζέσθω, während χωριζέτω unpassend bleibt, wenn man auch V. 9 im Unterschiede zu V.V. 11. 12 Jesus selber sprechen lässt.

Mit μὴ χωριζέτω, ja selbst mit μὴ χωριζέσθω, wofern man ἄνθρωπος im Sinne von ἀνήρ nähme, tritt die Coordinirung beider Fälle, welche eine Erläuterung unseres Spruches V. 9 sein soll, in keinen Zusammenhang, sondern bleibt unvermittelt und verwunderlich stehen. Wie in Wahrheit die Sache sich verhält, geht auch — und diess ist eine Art Probe der Rechnung — daraus hervor, dass Matthäus, welcher μὴ χωριζέτω schrieb, C. 19, 9 den Fall, dass das Weib den Mann fortschicke, ganz weggelassen hat.

In der erwähnten Schrift (S. 174) wurde zu begründen gesucht, dass 2. Cor. 8, 18 unser schriftliches Evangelium des Marcus in Rede stehe; und ich habe seither der Gründe sprachlicher Art nicht wenige gesammelt, welche mir, dass Paulus das Evangelium des Marcus gelesen hat, sehr wahrscheinlich machen. Ich kann darum auch jetzt wieder jenes χωρίζεσθαι, χωρισθῇ, χωρίζεται, χωριζέσθω 1. Cor. 7, 10. 11. 15, und dass daselbst bei Heidenchristen ein sich Trennen des Weibes vom Manne zur Sprache kommt, nur noch mehr betonen.

Ein Schreibfehler sein soll χωριζέσθω, Schreibfehler eine richtige Form, aus der ein so treffender, der im Zusammenhang einzig richtig Sinn resultirt! Und welche von beiden ist denn die schwerere Lesart? welche konnte leich-

ter aus der andern entstehen? Oder seit wann stehen die bisher gültig gewesenen kritischen Regeln auf dem Kopfe?

Um es deutsch herauszusagen: Lücke's Widerspruch hatte darum schon für mich weniger Werth, als die Bedeutung des Mannes sonst heischen würde, weil der fertige Zusammenhang seines theologischen Denkens ihn zu widersprechen nöthigte. Das Ansehen einer Lesart wird erst durch ihre innere Güte zu Rechte bestätigt; ich habe aber in dieser Stelle des ursprünglichen Evangeliums den richtigen Text um so lieber nochmals vertheidigt, da man in der Frage der Ehescheidung sich so viel auf Christi Wort beruft, ohne es zu kennen und ohne dass man, es kennen zu lernen, sich irgend angelegen sein liesse.

II. Ueber die Stelle Ev. Joh. 3, 34:

Ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ· οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα.

Wer Christi Aussage als wahr annimmt, der bekräftigt ebendadurch, dass Gott die Wahrheit spricht, beziehungsweise sprach (V. 33); denn — fährt Vers 34 fort — der Gottgesandte redet die Worte Gottes. Die Ausleger sehen ein, dass die Bezeichnung: wen Gott gesandt hat, alle Propheten zu umfassen, sich eignet; unter den Oberbegriff des Gottgesandten fällt aber eben auch Christus selbst, und der Schluss verhält sich richtig. Nun lassen zwar, im Zusammenhange mit V. 33 betrachtet, die Worte auch ein Verständniss zu, als ob keine allgemeine Kategorie gestellt sei, sondern die Aussage sich hier auf Christum einschränke. Die Redewendung führt aber nicht auf dasselbe, da nicht *αὐτὸς γὰρ* oder *οὗτος γάρ, ὃν κτλ.* gesagt ist, und ebenso wenig diess der Inhalt des Satzes, indem weder das Subjekt, noch Prädikat etwas enthält, was Christo ausschliesslich zukäme. Ferner können die Worte kaum eine einzelne

Person speciell meinen im Munde eines Einzelnen, der gleichfalls von Gott gesandt ist (V. 28), und demnach in also verstandenem Ausdrucke sich selbst und ihn nicht aus einander halten würde. Wir gewinnen auch nichts durch diese Auffassung, was uns nicht schon die erstere böte; die endliche Entscheidung aber hängt von dem folgenden Satze ab, den wir vor allen Dingen in kritischer Beziehung dahin feststellen, dass *ὁ θεὸς* des gemeinen Textes hinter *δίδωσιν*, fehlend im BCL., für ein Glossem, das da richtig erkläre, zu halten sei. Lachmann setzt es in Klammern, und Tischendorf lässt es weg.

Wir fragen zunächst, die Meyer'sche Deutung noch bei Seite lassend: was besagt dieses *ἐκ μέτρου*? Ohne Zweifel in einer Verbindung, wie hier, ungefähr dasselbe, was *ἐν μέτρῳ*, בִּמְשׂוּרָה (vgl. Ez. 4, 11. 16), sofern nämlich wie ein Flüssiges im Gefässe der Geist enthalten ist und „ausgegossen" wird; und ein Zutheilen *ἐκ μέτρου* hätte die Meinung, es solle dem Empfänger eben dieses Maass werden, ein bestimmtes, nicht Mehr und nicht Weniger. Damit selber wird, was dadurch verhütet werden soll, als Möglichkeit vorausgesetzt: es könnte Jemand Weniger bringen, als das kleinste Maass enthält, und auch Mehr, denn das grösste. Man übersetzt nunmehr: denn nicht nach Maass verleihet er (nämlich Gott) den Geist; aber mit Recht findet z. B. Lücke: der Satz, so allgemein ohne nähere Bestimmung der Person, sei an sich unwahr und in dieser Stelle beziehungslos; de Wette: allgemein genommen, sei er sinnlos. In der That würde mit *οὐκ ἐκ μέτρου* auch *οὐκ ἐκ μέρους* (z. B. 1. Cor. 12, 27) gegeben, eine theilweise Verleihung geläugnet seyn; es wäre Verleihung des Geistes nach seiner Totalität (*σωματικῶς* Col. 2, 9) ausgesagt. Und nun wissen wir zur Genüge, dass Jeder nur ein grösseres oder kleineres Maass des Geistes, also immer *ἐκ μέτρου* den Geist empfängt: es zeigt sich das in

den Wirkungen desselben (1. Cor. 13, 9); Thatsache ist, dass so die Propheten mehr und weniger begabt waren; und vom göttlichen Geiste des Mose wird den siebenzig Aeltesten zugetheilt 4. Mos. 11, 25. 17, so zwar, dass sie keineswegs hiermit die gleiche Geistesfülle wie er erhalten (vgl. 4. Mos. 12, 6—8. 5. Mos. 34, 10).

Somit meinen in ihrer Verlegenheit die Erklärer, Meyer ausgenommen, hinzuzudenken sei αὐτῷ: Christo verleihe Gott den Geist ohne Maass; *non certa quadam mensura, sicut veteribus prophetis, sed sine mensura, immensoque ac infinito modo Deus ipsi dat Spiritum, dum totam Spiritus plenitudinem in eum effundit.* Diess ist nun aber erstens eine exegetische Gewaltthat, zu deren Rechtfertigung Analogieen weder beigebracht, noch beizubringen sind. Sie erscheint im Weiteren um so schreiender, weil das Subjekt, auf welches αὐτῷ zurückginge, nämlich die Kategorie ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός, nicht von Christo allein auszusagen steht. Auch wird durch das Präsens δίδωσι diese Auffassung nicht begünstigt; denn Christus muss als den Geist bereits innehabend erschienen sein (Meyer), und einmal mitgetheilt verblieb ihm der Geist, wenn er nicht geflissentlich hinweggenommen wurde (vergl. 1. Sam. 16, 13. 14). Mit Lücke meint auch de Wette: das Präsens diene vielleicht der Allgemeinheit, in welcher der Satz ausgesprochen sei, — als wenn nicht durch Ergänzung von αὐτῷ eben diese Allgemeinheit aufgehoben würde! Und wie soll endlich die Beweisführung von statten gehen? Das Reden der Gottesworte wird ja durch ἀμέτρως δεδόσθαι des Geistes nimmermehr bedingt, indem auch die Propheten des Alten Bundes die Worte Gottes geredet haben.

Wir wenden uns nun zu der Ansicht Meyer's.

Der Satz οὐ γὰρ ἐκ μέτρου κτλ. begründet den vorhergehenden diesem Ausleger zufolge, „sofern nämlich, wenn Gott den Geist ἐκ μέτρου gäbe, es zweifelhaft bleiben würde,

ob das, was sein Gesandter redet, göttliche Offeubarnng sei; es könnte auch ganz oder theilweise Menschenwort sein." Hiermit wird dem objectiven Sachverhalte willkürliches Bedünken von ihm untergeschoben; begründet werden soll ja die behauptete Thatsache, dass er Gottes Worte redet, nicht aber, warum sie nicht zu bezweifeln stehe. Und es blieb ja doch zu allen Zeiten zweifelhaft, so dass die Einen glaubten, die Andern nicht. Der Gesandte redet auch in der That nicht immer bloss Offenbarung; und wenn nur das, was er als solche giebt, für Offenbarung gelten soll, so ist sie es auch dann, wenn er ἐκ μέτρου den Geist empfangen hat. — Die Worte nun: ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός, verlangt Meyer, seien nicht allgemeiner Satz, auf jeden Propheten passend, sondern nach V. 31 näher zu bestimmen von der himmlischen Sendung und Jesum meinend; das fordere der Context. Aber die Bezeichnung passt offenbar auf jeden Propheten. Hat denn nicht sie alle Gott gesandt? und redeten sie etwa nicht Worte Gottes? Was steht noch weiter da, das nicht passe? Anstatt nach V. 31 bestimme man den Satz nur einmal nach sich selbst; er ist hinreichend klar und wird durch Herüberleiten anderweitiger Sentenz nur verdunkelt. „Das fordert der Context", — wenn man sich nämlich nicht darauf besinnt, dass auch von Jesu gilt, was von allen Propheten, und wenn man das sofort Folgende falsch auffasst. Der Sinn dieses allgeinen Satzes ist Meyer zufolge: „nicht nach einem Maasse (so dass es ihm also unthunlich wäre, über eine solche wie durch ein bestimmtes Maass gegebene quantitative Gränze der Geistesverleihung hinauszugehen) giebt Gott den Geist; er giebt vielmehr unabhängig von einem μέτρον dem Einen mehr, dem Andern weniger." Das soll in den Worten liegen?! Wenn Mehr oder Weniger gegeben wird, so wird allemal ἐκ μέτρου gegeben, nur nicht aus oder nach einem und demsel-

ben: was hier auch nicht dabei steht. Und wenn Gott auch ἐκ μέτρου giebt, so ist er desswegen noch nicht vom μέτρον abhängig; es ist nicht nothwendig ἓν μέτρον, er kann es wählen und wechseln. Dieses ἐκ μέτρου ist ein bildlicher Ausdruck; die Vorstellung eines Maasses aber wird erst gewonnen vom Gemessenen aus, und nach diesem, einem Grössern und Kleinern, regelt sich der Belang der Formel ἐκ μέτρου, für welche es übrigens genügt, auf obiges במשורה und auf die Analogieen bei Wettstein zu verweisen. — „Daraus,“ fährt Meyer fort, „ergiebt sich dann die auf Jesum zu machende Anwendung, dass Gott diesen, als er ihn sandte, mit der reichsten Geistbegabung ausgestattet hat, reicher als die Propheten und alle Anderen, was er nicht gekonnt hätte, wenn er überhaupt bei der Geistesmittheilung an ein Maass gebunden wäre.“ Die Unhaltbarkeit dieser Behauptungen liegt theilweise schon im oben Bemerkten zu Tage. Aber es wird ja argumentirt, und da kommt es nicht darauf an, dass einer die Anwendung machen kann, wenn er will, sondern dass er sie machen müsse. Ausgestattet hat ist ein Fehlschluss. Es folgt nur, dass er so ausstatten konnte; allein er konnte dann auch die Propheten auf das Reichste ausstatten. „Reicher, als die Propheten“; aber der Täufer folgert nur, dass der Gottgesandte die Worte Gottes redet, und die Propheten thaten das ja ebenfalls. Meint endlich Meyer: Gott hätte das nicht gekonnt, wenn er an ein Maass gebunden wäre, so sahen wir: er ist nicht gebunden; und wäre er's, so könnte das Maass ja das grösste, könnte das Maass des Geistes selber sein.

Nachdem diess Spinnengewebe als das, was es ist, erkannt worden, knüpfen wir nunmehr an die Kritik der gewöhnlichen Ansicht unsere eigene an. Wenn, wie wir sahen, αὐτῷ zu ergänzen unerlaubt ist und zudem nichts hilft; wenn von dem allgemein zu fassenden Satze: οὐκ ἐκ μέτρου

διδωσι τὸ πνεῦμα, das gerade Gegentheil wahr ist: so haben wir ebenhievon auszugehen und folglich

οὗ γὰρ ἐκ μέτρου κτλ. zu lesen =
nach welchem Maasse nämlich er den Geist verleiht.

In diesem Satze haben wir zuvörderst eine einfache Attraction, wie z. B. Marc. 6, 16. 2. Cor. 10, 13, welche in (λαλεῖ) ἐκ μέτρου, ἐξ οὗ γὰρ κτλ. aufzulösen wäre. Nun scheint allerdings nach Analogieen, wie ἐκ μέρους γινώσκομεν (1. Cor. 13, 9. 12), oder ἐκ τῶν παρόντων = den Umständen gemäss und ähnlichen auch λαλεῖν ἐκ μέτρου an sich zulässig; indess der Sprachgebrauch hat, zu schliessen diess aus Ephes. 4, 7. 2. Cor. 10, 13, vielmehr auf κατὰ μέτρον gehalten, so dass das Reden nicht ebenfalls „gemessen" werde, sondern nur nach jenem Maasse des mitgetheilten Geistes sich füge und einrichte. Ἐκ ist aber durch die Bedeutung gemäss mit κατὰ verwandt, und so begräbt sich dieses in jenem, das den Relativsatz passend anhebt, sofern aus dem Hohlmaasse „zugetheilt" wird. Also haben wir, genau genommen, hier zweitens Verschlingung einer Präposition in eine andere: was bei Gleichheit der Bedeutung als blosse Sache des Sprachgebrauches keinen Bedenken unterliegen kann und weniger auffällt, als die Exempel Luc. 11, 13. Col. 4, 16 (Winer, Gramm. §. 66, b.).

Kommt nun drittens hinzu der Gebrauch von γὰρ = hebr. כִּי, nämlich, welcher indess nach Auflösung des Satzes in — κατὰ μέτρον, ἐξ οὗ γὰρ κτλ. keine Schwierigkeit hat. Dieses erläuternde γὰρ begründet die Aussage in ihrem Unterschiede zum Sachverhalt, namentlich so, dass es, anstatt sich auf die ganze Behauptung zu richten, an einen Theil des Satzes, einen einzelnen Ausdruck anknüpft, welcher ohne nachfolgende Rechtfertigung beanstandet werden könnte. So heftet sich Marc. 16, 4 der Satz ἦν γὰρ μέγας

σφόδρα lediglich an *ἀποκεκύλισται*: er war nämlich sehr gross, so dass er gewälzt werden musste. Dessgleichen giebt 9, 49 *Πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται* nur die Raison an, wesshalb im vorhergehenden Satze *τὸ πῦρ* erscheint; und ebenso wird auch hinter dem Gedanken: wie man Gotte messe (vergl. 5. Mos. 32, 6), so werde Einem gemessen u. s. w., Marc. 4, 25 *προςτεθήσεται* durch die Bemerkung, dass das Verdienst, welches gemehrt werde, ein positives, aber auch ein negatives sein könne (vergl. Ps. 69, 28), nachgewiesen. Will man dieses nämlich auf denn zurückführen, so hat man aus dem Zusammenhange den Satz, welcher begründet werden soll, zu ergänzen. Z. B. Röm. 6, 19 mag man vor *Ὥσπερ γὰρ* einsetzen; Ich sage geflissentlich *ἐδουλώθητε*. In unserer Stelle hinwiederum, wo *γὰρ* aus dem Relativsatze herauszunehmen, würde — *κατὰ μέτρον· λαλεῖ γὰρ κατὰ τὸ μέτρον, ἐξ οὗ δ. τ. π.* den nöthigen Dienst thun.

Dass man von jeher *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου κτλ.* lesen mochte, trotz des verkehrten Sinnes, dem kein Drehen und Deuteln zurechthilft, muss seine Veranlassung haben. Das Pronomen, dessen Beziehung erst nachfolgt, wurde um so leichter verkannt, da *οὐ γάρ*, wie *οὐ γάρ*; für sich formulirt wird, und *οὐ γὰρ κτλ.* einen nicht gemeinen Sinn vorspiegelte: die Verführung auf der einen Seite und die Schwierigkeit andererseits waren zusammen stark genug, um den Irrthum hervorzubringen. Es vereinigte sich Attraktion und Verschlingung der Präpositionen mit unerwartetem Gebrauche von *γὰρ*, um den Knoten zu schürzen, welcher, erkannt, zu Zeiten der lebenden Sprache keine Schwierigkeit haben konnte, und, nunmehr aufgelöst, dieselbe auch für uns verliert. Ist aber *οὗ γὰρ ἐκ μέτρου* sprachlich zulässig, so steht, dass man auch wirklich so aussprechen müsse, bei der offenbaren Falschheit des Gedankens *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου κτλ.*, ausser allem Zweifel.

Ja, ich finde in diesem *κατὰ μέτρον, ἐξ οὗ κτλ.* eine vollkommen gerechtfertigte, weil erforderliche Beschränkung des umfassenden *τα ῥήματα* (dagegen Apg. 10, 22. Luk. 3, 2), sofern der Gesandte Gottes nicht alle *ῥήματα τοῦ θεοῦ*, und sofern er ausser der Offenbarung auch andere Worte spricht des persönlichen Bewusstseins, des bürgerlichen Lebens.

Mit dieser Lesung und Erklärung selber erhärtet sich nunmehr auch, dass die Kategorie *ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός* alle Gottgesandten umfasst; denn nur darum, weil unter dieselbe auch Christus fällt, weil sie von ihm das Gleiche wie von allen Gottgesandten aussagt, wird weislich angedeutet, es bestehe übrigens doch ein Unterschied. Endlich verträgt sich mit unserer Deutung auch das Präsens *δίδωσιν* und die Weglassung des Dativs, da das Subject kein bestimmtes einzelnes ist, auf das er sich bezöge, während die Handlung des Geistertheilens immer die gleiche bleibt.

VII.

Port-Royal oder der Jansenismus in Frankreich.

Von

Dr. **C. A. Wilkens,**
Licent. d. Theol., Vicar Ven. Min. in Bremen.

In dem Schlosse zu Versailles fesselt gegenüber dem vollendeten Portrait der Maria Stuart ein kleines, leicht übersehenes Bild, ein Fremdling in diesem glänzenden Kreise. Eine Farbenpracht von Gold- und Purpurgewändern leuchtet von den Wänden, die mildesten Farbentöne stellen auf ihm den Gegensatz dazu dar. Eine Nonne steht neben Königinnen, nur vom Scharlachkreuze auf der Brust unterbrochen umfliesst das weisse Cisterzienser-Kleid die zarte Gestalt. Von der hochgewölbten Stirn ist der schwarze Schleier zurückgeschlagen. Aus den feinen, regelmässigen Zügen spricht die scharfe, von keiner Leidenschaft bewegte Sicherheit, aus den Linien des Mundes eine Mischung von Resignation und Energie, die neben dem leuchtenden, sehnsüchtigen Blicke des Auges es verbürgt, man stehe auch einer Herrscherin gegenüber.

Nach der Unterschrift des Bildes ist es Maria Angelika Arnauld, Aebtissin von Port-Royal, die gefeierte Klostermutter, an deren Namen sich jene grosse Entwickelung des französischen Katholicismus schliesst, von der ihr Johannes weissagt: „es wird sich eine Reformation in der Kirche vollziehen durch Prälaten und Priester und durch

das Licht der Wahrheit. Sie wird leuchten und die Augen der entzückten Gläubigen blenden, aber es wird ein Glanz sein, der nicht lange dauert, dann ist er dahin.“ Unter den Hirtenstab dieser Tochter Frankreichs stellen sich hochbegabte Menschen mit Frieden nach innen und Muth nach aussen, den Kampf der tiefsten Frömmigkeit durchführend, „um auf einem Eisboden, wo die Stürme von allen Seiten brausen, den Feuerfunken der Gottesliebe zu entzünden“, Reformatoren nach der Reformation. —

Ein Rückblick in die Geschichte jener Bewegungen, weniger auf die Streitigkeiten über die Gnade, „dieses Meer ohne Grund und Ufer“, als auf die Natur beider zusammentreffenden Geistesrichtungen, besonders auf die christliche Lebensfülle der Streiter sehend, ist vielleicht nicht ganz unerwünscht, auch nach den grossen Darstellungen von Reuchlin und Sainte-Beuve, „diesen Freunden und Brüdern in Pascal und Port-Royal“, fast den letzten *Messieurs de Port-Royal* [1]).

---

1) Reuchlin, Geschichte von Port-Royal 1842. 2 Bde. Sainte-Beuve, Port-Royal. Paris 1840—48. 3 Bde. (unvollendet). *Vavin, La verité sur les Arnauld complétée à l'aide de leur correspondence inédite. Paris* 1847. 2 *Vol.* Die Papiere der Familie Arnauld, auf welche der Titel hinweist, bestehen in der geheimen Correspondenz und dem Tagebuche Robert Arnauld's 8 Bde. 4. und Pomponné's dreihundert Briefen von Agnes Arnauld, nebst verschiedenen Familienmemoiren, aus der kostbaren Sammlung des Marquis von Paulmy, die jetzt die Bibliothek des Arsenals enthält. Der Conservator derselben stellt sein Buch als Complement neben das Werk des Conservators der Mazarina, damit nach so vielen Bildern, die Licht in Licht gemalt seien, doch auch der Schatten nicht fehle. Nur die Jesuiten und noch ihr neuester Geschichtschreiber Cretinau-Joly, auf dessen Zustimmung Vavin so viel Gewicht legt, hatten für den nöthigen Schatten schon gesorgt. — Selten ist wohl eine Urkundensammlung in so bitterm Sinne ausgebeutet, man kommt unwillkürlich auf den Gedanken, dass sie nur die erwünschte Veranlassung geboten habe, die Schwachheiten, Flecken und politischen Fehler dieser Männer, die uns durch ihre eignen Bekenntnisse und ihre ächten Historiker längst be-

Früh hatte die Compagnie Jesu nach Frankreich sich gewendet. Der Streit gegen den Satan, ihr Beruf nach dem Ausdrucke Orlandini's, als gegen Unkatholisches in der ganzen Welt, suchte da seinen Schauplatz, „wo die Dinge am schlimmsten standen,“ wo der Sauerteig der Ketzerei zu viel Trieb hatte und zu schwachen Widerstand fand. Hier hatten diejenigen, welche die Unordnung unterdrücken konnten, den Willen dazu nicht, die es konnten, nicht die Macht, oder waren unbekannt mit den Mitteln, die sie anwenden sollten [1].

Die *Lettres patentes* Heinrich's II. machte der Widerstand der Parlamente nutzlos. Das französische Nationalgefühl verletzte der spanische Geist und Ursprung des Ordens, die Rechte der Staatskirche seine Privilegien, den Gallicanismus die römische Knechtschaft. Hatte Canus in den Jesuiten Vorläufer des Antichrists gesehen, schon im Namen voll der Anmaassung, die Kirche in der Kirche zu sein, so wies der Bischof von Paris sie zu den Heiden. Die Sorbonne, stolz auf ihre Vergangenheit, sich stark genug achtend, die Ketzer zu zertreten, nennt sie gefährlich hinsichtlich des Glaubens, den Kirchenfrieden störend, das Mönchthum stürzend, mehr zur Verwüstung als Erbauung gemacht.

Der Abubekr Loyola's, Lainez, warf alle Hindernisse nieder. Auf dem Religionsgespräche zu Poissy hatte er der Medicäerin zugerufen, sie mische sich in Dinge, von denen sie nichts verstünde, das gehöre vor den Papst und die Kardinäle. Pius IV. hat ihn den alten Heiligen verglichen, weil er die Königin in's Angesicht gestraft; man

kannt sind, mit dem grössten Scharfsinn bis zur Carricatur auszumalen. Den theologischen Gesichtspunkt bezeichnet die Stelle I, 276. Die Feinde Port-Royals hatten für sich Vernunft, Gewissen, Religion, denn bei ihnen war die Wahrheit, Port-Poyal vertheidigte nur eine Ketzerei. Das Buch macht den widerwärtigsten Eindruck.

1) Soriano, Verhältnisse Frankreichs beim Ausbruche der Religionskriege in Illgen, Zeitschrift f. histor. Theol. 1841. Heft 2. S. 156.

sieht, es ist nur noch ein Schritt zu Vergleichung mit Isabel und Elias [1]). Dennoch unterschrieb der scheinbar allen Weltmächten trotzende Priester im Interesse des Ordens einen sein Wesen verleugnenden Beschluss. Nicht als neuen Orden erkannte derselbe die Gesellschaft Jesu an, nur als Verein geistlicher und gelehrter Laien, unter Vorbehalt der Rechte der gallicanischen Kirche, der Rechte also, welche derselbe Lainez zu Triest für ein Phantom erklärte, es gebe keinen Funken von Jurisdiction in der ganzen Kirche, die nicht vom Papste emanirt sei.

Der Orden zog ein als Sieger und um zu siegen. Die Parlamente, die Sorbonne rief er bald zu kämpfen für ihr Dasein auf gegen ihn und seinen irdischen Gott. Mit Anathemen und Censuren trafen sie die absolutistischen Lehren, die Alles zum spanischen Credo bekehren, espagnolisiren sollten, wie Ossat sagt [2]).

Maldonat's Ruhm schien die Glorie der theologischen Facultät zu erschüttern, der ungerechte Spruch, mit dem sie den Makel der Häresie auf seine Lehren warf, erregte Verstimmung gegen die Sorbonne, diese führte den Jesuiten zu. Dann haben die wilden Stürme der Bürgerkriege sie gefestigt, die Blutbäder der Ligue an Blut gewöhnt. Der Einzug Heinrich's IV., dem ihre Dolche den Weg gebahnt, vernichtete die Hoffnung der Realisirnng ihrer socialen Ideale, in Frankreich ein Paraguay zu gewinnen.

Dem Könige gegenüber beharrte der Orden im Fanatismus der Ligue, der von ihm lebendig gehalten, ihn erfüllte. In wilden Predigten blitzte das alttestamentliche Schwert; da erhob sich die Universität von Paris, ihre royalistische, kirchliche, sittliche Entrüstung ganz Frank-

1) *Sarpi lib. V*, 437.
2) *Lettres V*, 51.

reich, ja Europa kund zu thun. Zum Sprecher der schwersten Anklage gegen die Jesuiten war der Parlamentsadvocat Anton Arnauld gewählt, ein ächter Repräsentant des Adels der Robe. Maria von Medicis hatte ihn zum Staatssecretär erheben sollen, — als Advocat werde er dem Throne besser dienen.

Am 12. Juli 1594 hielt dieser jene Philippika, die der Orden als die Erbsünde des Hauses Arnauld bezeichnet und gerächt hat. Der Wiederschein aller Leiden Frankreichs seit den Kämpfen mit Spanien leuchtet aus den zornsprühenden Worten. In stürmischer, bilderreicher Beredsamkeit, die oft geschmacklos, doch damals beliebt und wirksam war, wird ein Zug an den andern gereiht, um mit dem Gewichte der Thatsachen Feinde zu vernichten, die dem Volke den Trank des Aufruhrs gemischt, welche die Säule zu stürzen und in tausend Stücke zu zerbrechen hofften, auf der die Königskrone Frankreichs ruht. Der Galgen würde für den eine zu milde Strafe geschienen haben, der solche Früchte von der Duldung der Jesuiten vorausgesagt, so unscheinbar sei der Anfang dieser zum Untergange des Menschengeschlechts geborne Race gewesen, und doch werde man bald Königreiche von Jesuiten haben. Ihr Hauptgelübde ist, ihrem Generale unbedingten Gehorsam zu leisten, wie dem gegenwärtigen Christus. Befiehlt Christus zu tödten, so muss man gehorchen, wenn also die Generale, diese Spanier, den Mord des Königs von Frankreich befehlen, muss er vollstreckt werden. Während der Bürgerkriege war in ihren Ordenshäusern der Heerd des Königsmordes, sie schürten das Höllenfeuer durch die Verheissungen des Himmels, sie sind die Nachfolger der Assasinen, die auch ihren König anbeten wie die Jesuiten ihren General, den Spanier; es liess jener einen Streitkolben vor sich hertragen voll zweischneidiger Messer, der Träger aber rief: sendet mich zurück und flieht vor dem, der den Tod der Kö-

nige in seiner Hand hat — — —. So oft die Päpste die Gewalt, die sie erhalten haben, um zu bauen, gebrauchen wollten, um den blühendsten Staat der Christenheit zu zerstören, welchem sie selbst ihr Zeitliches verdanken, war der französische Klerus stets weit entfernt, das geschehen zu lassen; es fanden sich fromme, grosse Männer, die mit der Zustimmung der gallicanischen Kirche solchen Unternehmungen mit hohem, männlichen Eifer entgegentraten. Erst jetzt haben sich Leute gefunden, die die vergiftete Milch eingesogen, diese Lehre der Jesuiten, jeder erwählte Papst, auch ein anerkannter Söldner Spaniens, könne das Königreich für eine gute Beute erklären. Daher die Greuel, von denen wir Zeugen gewesen; nie sollen wir dem Papste unbedingt gehorchen, nie ihn anerkennen, wenn er Frankreich zerreissen, die Lilien zu seinen Füssen legen will. — — Man hielt den nicht für fromm, der seine Kinder nicht zu Jesuiten schickte, was lehren sie die Jugend? — ihre Könige morden — — Die Universität, seit achthundert Jahren eine Leuchte der Christenheit, gleicht einem Flusse, der durch viele Abzugskanäle seicht liegt, der Tag der Vertreibung der Jesuiten wird ihr neuer Stiftungstag sein! —

Die Angegriffenen haben seit dieser Rede, die als ein Ereigniss der französischen Geschichte betrachtet werden darf[1]), den Namen des Sprechers abgeleitet von ἀρνεῖσθαι, dem Läugnen aller göttlichen Wahrheit; auch in Rom ist er seitdem nicht ohne ein leises Grauen gehört.

Es sind Ungenauigkeiten und rhetorische Uebertreibungen, auf die sich ihre schneidende Polemik wirft; sie hätten die letzten Jahrzehnte französischer Geschichte ungeschehen machen müssen, um wahrhaft zu widerlegen. Die Universität erklärte, als Arnauld ihr Geschenk abgelehnt,

1) Ranke, Französ. Geschichte Bd. II. 7. Sainte-Beuve I. 87, mit Berufung auf eine Stelle Ossat's, die ich nicht finde.

dass sie ihm und seinen Kindern zu all' den Diensten verpflichtet sei, die ein guter Client seinem trefflichen Sachwalter schulde.

Was die Philippika nicht vermocht, bewirkte Chatel's Dolch. Die kleinen Götter zogen mit Hunderten von Schülern binnen funfzehn Tagen aus Paris. In Rom erhob man ein lautes Geschrei, Clemens VIII., der nur einen durch Klugheit und Besonnenheit geleiteten Eifer der Geistlichen billigte [1]), musste hören: das sei nichts als die Ausführung eines Beschlusses, die Carthäuser, die Capuziner, ja alle guten Katholiken aus Frankreich zu vertreiben, wo es für den katholischen Glauben schlimmer sei als in England [2]).

Heinrich gab den Bitten des Papstes, den klugen, politischen Erwägungen Ossat's nach, er gestattete den Feinden Aufenthalt an einigen Arten der Monarchie, liess eine Schandinschrift auf sie vom Denkmal seiner Rettung tilgen [3]). Bald wieder von ihnen an seiner Autorität im Reiche verkürzt, wollte er doch, dass die Unruhen aufhörten, bürgte für die Jesuiten. Seine Wittwe gab den vermeinten Mördern des Königs Herz und Privilegien für ganz Frankreich. Es war der zweite Einzug in ihr gelobtes Land.

Mit der Umgestaltung der äussern Politik schwand das Hinderniss des spanischen Wesens. Was diesem verschlossen gewesen, that sich auf, der Klerus, stets zur Opposition bereit gegen die Verletzung des Gallicanismus, schloss mit dem Orden halbe Freundschaft, ererbte Feindschaft wider die politischen und kirchlichen Theorieen der Vergötterer des Pöbels oder des Papstes, pflanzte sich im vornehmen Bürgerstande, in den parlamentarischen Familien fort. Ver-

1) *Ossat*, *Lettres V.* 104.
2) *Ossat*, *Lettres I.* 396.
3) *Ossat*, *Lettres V.* 24.

langen nach politischer Selbständigkeit, Beharren auf dem geschichtlich entwickelten Rechte, Abscheu gegen Hierarchie, Selbstgefühl einer Bedeutung im Staatsleben ohne das Gewicht der Adelsprivilegien, sind die Gründe, wesshalb das Patriciat sie hasst.

Aus diesem Kreise ist den frommen Vätern inmitten der sichersten Herrschaft der bedeutendste Gegensatz, den sie fanden, erwachsen; die Arnauld's vollenden das Werk ihres Vaters gegen die Fälscher des Christenthums, die Zerstörer der Sittlichkeit, zum politischen gesellt sich der ethisch-christliche Kampf.

Stellt er sich uns als Streit des Augustinismus mit einem pharisäisch carrikirten Pelagianismus dar, so enthalten doch die Schulfragen über die Gnade nicht die treibende Macht der Bewegung. Vielmehr wie die Reformation aus frommer Entrüstung über vorliegende Greuel geboren ist, die erst ihre Begründung und Rechtfertigung im Augustinismus suchte, erhebt sich auch hier die in Christus allein ruhende Frömigkeit gegen die Nachfolger der Ablasskrämer in noch gefährlicherer Gestalt. Augustinus bietet ihr den reinsten Ausdruck ihrer unmittelbaren, tiefsten Anschauungen und Erfahrungen, seiner heiligen Auctorität beugt sie sich, dem Orakel der katholischen Kirche, gegen die protestantische Berufung auf die Schrift allein.

Clemens VIII. soll einmal von den Jesuiten gesagt haben: sie wagen Alles, Alles; er spricht darin die Erklärung ihrer kirchlichen Allmacht, ihres sittlichen Verfalls aus. Für die alleinige Herrschaft des Katholicismus unter abgefallenen und zum Abfall bereiten Völkern setzten sie Alles ein, sie ist ihnen um diesen Preis geworden.

Um Alle zu gewinnen, sind sie Alles geworden, um die Weltmenschen herüberzuziehen, haben sie mit unzähligen Brücken die Kluft zwischen Gottesreich und Weltwesen überbaut. Sie richteten sich vornehmlich auf die Masse

derer, die Religion genug haben, um in Angst zu gerathen, wenn sie Böses gethan, aber nicht Religion genug, sie am Bösen zu hindern[1]; waren diese vor der Schuld nicht zu hüten, die Gewissensnoth wollte man nehmen, nahm aber das Gewissen selbst. Eine milde Busszucht sollte zum Beichtstuhl locken, ihre Maximen haben die tiefste Schmach über den Katholicismus gebracht; Alles, nur nicht ausser der Gemeinschaft der Kirche; sind alle sittlichen Bande zerrissen, wenn nur die Kette das sündige, trotzige Herz fest umschlingt, die es an des Priesters Willen bindet, der Alles giebt, wie eine neue Schöpfung, auch das Wissen um Gutes und Böses.

Diesem verderbten Grundstoffe verbanden sich alte römische Lehren vom Probabilismus, von den theologischen Sünden. Das bisher im Staube der Schulen Begrabene, im rasch verschollenen Getümmel der Disputationen Aufgeworfene trat jetzt frech als Surrogat des Sittengesetzes in das kirchliche Leben ein. Das Joch Christi, sagt Escobar, wurde süss gemacht durch die Menge der theologischen Ansichten. In der Heftigkeit des Haders und der stolzen Sicherheit des Sieges hatten sie diese Lehren bekannt und künstlich oder natürlich an das unangreifbare Kirchensystem gekettet. Zur dogmatischen Tradition kam eine sittliche, ihr *sic et non* musste um so zerstörender durch die Lebensnähe des Gegenstandes wirken, als nicht, wie dort, eine *salva ecclesiae doctrina* der Fels war in den Wogen der Quästionen.

Der Verkehr mit diesen geistigen Giften hatte jene Aenderung im ursprünglichen Sinne des Ordens bewirkt, die mit dem Absterben der spanischen Generale hervortritt. Ihr Wesen lässt sich in das Wort fassen, nicht mehr Alles für die Kirche durch die Gesellschaft Jesu, sondern Alles

1) *Macaulay*, *Essays II.* 291.

durch die Kirche für den Orden. Als Urban VIII. Ignaz kanonisirt 1623, ist an die Stelle des Kirchengehorsams Empörung getreten, Schlaffheit, Pracht und Genusssucht haben die Strenge, Einfachheit, Entsagung verdrängt [1]. —

Das Christliche im Katholicismus offenbarte seine Macht gegen die ihm beigemischten bloss kirchlichen, jetzt zum raffinirtesten Antichristenthum ausgebildeten Elemente. Es sind wohl selten so schneidende Gegensätze auf einander gestossen, als die weiche Schlaffheit der Väter und der heilige Ernst von Port-Royal, bei jenen ist auch das grösste Verbrechen keine Sünde, wenn man in leidenschaftlicher Erregung des göttlichen Gesetzes nicht gedachte, hier wird die stolze Freude an den Siegen über unser Herz verworfen: „wenn unser Geist gereinigt ist durch Ueberwinden von Sinnenlust und Neugier, so ruft eben sein Sieg ein Neues auf, das täuschender und furchtbarer ist, als die andern, das hoffährtige Wesen, aus der Freude über seinen Sieg sich erhebend, ruft es ihm zu, was triumphirst du, ich lebe noch, und lebe, weil du triumphirst!" Menschen, welchen die Sünde eine Bagatelle ist, erblicken wir Männer gegenüber, die als Schlachtopfer der Busse den unfrommen Gedanken mit dem Stachelgürtel strafen. Es ist nicht nöthig, Gott zu lieben, wenn man ihn nicht hasst, sprechen die Jesuiten, überall ist die Hölle ohne ihn, erwiedert Port-Royal.

Die dogmatische Rechtfertigung ihrer ethischen Grundsätze suchten die Jesuiten im Pelagianismus, der Hass gegen die Protestanten trieb zum Hasse Augustin's, des Gewissens der Kirche. Diese kraftvolle Frömmigkeit des „*doctor gratiae*" war ihrer phantastischen, angekünstelten, religiösen Ueberreizung so fremd, wie sein heiliger Lebensernst ihrer weltfreundlichen Zufriedenheit im spielend ge-

1) Ranke, Päpste III. 122.

wonnenen Heil. Schon in Trient hatte Lainez schroffe pelagianische Sätze zurücknehmen müssen vor dem Unwillen der Versammlung[1]), deren dogmatische Entscheidung, „ein Werk der feinsten kirchlichen Politik", die unklare Stellung der katholischen Kirche zu Augustin nur verewigt hat. Trotz der Verdammung des Pelagius wurde die strenge Gnadentheorie abgelehnt gemäss einer tausendjährigen Tradition im Interesse der praktischen Kirchenbedürfnisse, die sich stets ihrer Durchführung entgegengestellt. Man könnte sagen, eben diese Zweideutigkeit war um der nöthigen Deutungen, Künste, Verwickelungen willen den Jesuiten das Erwünschteste; ein sehr bildsames Material fiel ihnen zur Gestaltung nach ihren politischen und kirchlichen Tendenzen zu.

Den Protestanten gegenüber war ihnen Thomas von Aquin der Adler der Theologen, doch im Orden sollte seine Lehre nur in sofern gelten, als keine andere nützlicher, den Zeitverhältnissen angemessener sei. In dem unausbleiblichen Streite gilt es nicht die Schrift über oder gegen die Härten des augustinischen Systems, nicht die Aufhebung der Gegensätze in einem Höheren, es gilt Herrschaft des Pelagianismus in der Hand der unsittlichen Werkheiligkeit.

Was neulich puseyitischer Eifer gesagt hat, falle ein katholisches Institut, so schwinde ein Stück Christenthum, hätte damals innerhalb des Katholicismus so gewandt Wahrheit gehabt: fiel ein augustinisches Element, so war man damals um so viel Christenthum ärmer.

Die unzweideutige Entscheidung, welche die Trienter Beschlüsse Rom ersparen sollten, schien durch die Polemik der Jesuiten und der niederländischen Theologen Nothwendigkeit. Der päpstlichen Verdammung von 79 Sätzen des Bajus setzte die Löwener Fakultät das Anathem über Jesui-

---

1) Gieseler, Kgeschichte III, 2. 606.

tenlehren entgegen. Den kurzen Frieden, durch die Abschwörung des Bajus in die Hände seines Freundes Granvella, unterbrach Molina's Werk. Clemens VIII. setzte die Congregation *de auxiliis* zur Bestimmung der Weise nieder, wie die Sünder durch die Gnade gerettet werden. Selbst die Jesuiten mehr wie ein nothwendiges Uebel der Kirche betrachtend, hat er daran gedacht, sich für ihre Gegner zu entscheiden. Paul V. gebot beiden Parteien Schweigen bis zu einer neuen Offenbarung des heiligen Geistes; auch unter dem Vorwande von Commentaren zum Thomas sollte gar nichts über diesen Gegenstand ohne Censur der Inquisition gedruckt werden. Zu einem *noli me tangere* war die Frage, ob Augustin oder Pelagius, geworden, als Port-Royal und der Jansenismus ihre neue Beantwortung unternahm, des heiligen Geistes so sicher als der Papst.

Sechs Stunden von Paris lag in einem tiefen Thale das Kloster Port-Royal. Die Weissagung seines Namens, ein Hafen königlichen Friedens zu sein, ist durch Angelika Arnauld erfüllt. Dieser Tochter des Parlamentsadvocaten Arnauld gab noch als Kinde Heinrich IV. die Abtei; „ich will gern Aebtissin sein und die Nonnen schon zu ihrer Pflicht anhalten", sprach sie, da der Grossvater es ihr sagte. In dessen Hause lebend, nannte sie sich nach seinem Namen; denn „überall sollte sie als die Tochter des Herrn vom Hause angesesehen sein, um überall etwas zu gelten." Bei der Ablegung der Gelübde hört sie von Umstehenden: „das arme Kind weiss nicht, was es thut", „bin ich denn toll, erwiderte sie, dass ich nicht weiss, was ich thue? ich weiss es recht wohl." Sie hat bald erfahren, dass sie es doch nicht recht gewusst. Obwohl gut katholisch, „denn Gott hatte ihr eine geheime Abneigung gegen alle Ketzerei eingeflösst", erregt die Unnatur des Klosterlebens ihr einen schweren Kampf. „Ich beschloss bei mir,

Port-Royal zu verlassen und in die Welt zurückzukehren, ohne meinen Eltern etwas zu sagen, um mich dem unerträglichen Joche zu entziehen und mich zu vermählen." Sie denkt an Flucht nach Rochelle zu hugenottischen Verwandten. Krank in das Haus ihrer Eltern gebracht, gelobt sie sich, „Christo nicht untreu zu sein." Wieder in Port-Royal trösteten sie fromme Betrachtungen, „doch liebt sie nur Gesellschaften, Unterhaltung, Romane; voll Furcht vor Tod, Gericht und Ewigkeit", diese schützt sie mehr als Plutarch.

Die Ordnung des Klosters war verfallen, der Bernhardiner, sein Beichtvater, wusste nichts von Katechismus und Vater unser, Jagd war seine Beschäftigung. Seit dreissig Jahren war kaum achtmal gepredigt, die zur Seelsorge geschickten Mönche unterhielten die Nonnen von den Vergnügungen, diesen guten Bräuchen des Ordens, wie sie sagten. Maskenbälle, Putz, Gesellschaften füllten die Stunden, aber monatlich ward communicirt. Die Beichte hielt man so: Die Nonnen hatten sich für Fest-, Sonn- und Werktage drei Sündenbekenntnisse gefertigt und in ein Buch geschrieben; das liehen sie einander und lasen den Inhalt im Beichtstuhle ab, wie einen Kalender.

Diese Verwilderung steigerte Angelika's Unruhe, eine Predigt über die Seligkeit derer, die um Gerechtigkeit leiden, richtet sie auf die süsse Qual des Märtyrerthums für die Pflicht, sie gelobte, Gott ihre Fehler nicht zu bekennen, um sie wieder zu begehen, sondern wahrhaft als Nonne zu leben. „Ich weiss nicht, was ich nicht für Gott hätte thun wollen, wenn er mir diesen Sinn erhalten." Ihn sich zu bewahren, lag sie Nachts lange im Gebet, glühendes Wachs auf den Arm geträufelt; um ihn in andern zu wecken, kannte sie nur ein Mittel, Reform. „Sie habe genug an diesem Regiment, scheiden oder retten." Ihr Geist auch in seiner Verhüllung hatte mächtiger gewaltet als sie geahnt; für ihre Forderung einer strengen Erneuerung der

Regel erhob sich die Majorität der Nonnen, „damit sie nur nicht mehr traurig sei.“ Alle brachten zur Wiederherstellung der Gütergemeinschaft ihre kleinen Besitzthümer, auch eine Taubstumme, aus den Bewegungen der Andern die Absicht errathend, trug eilig ihr Bündelchen herbei. Die älteste Nonne wollte ihrem Heiligthum, einem Gärtchen, nicht entsagen, das sie hoch hielt wie ein Königreich; unaufgefordert schickte sie eines Tages den Schlüssel, der der Schlüssel zu ihrem Herzen war.

So war Angelika „frei von den Dingen ausser ihr, aber wann werden wir unser selbst ledig sein“? Das sollte der dritte Schritt der Reform fördern, die Erneuung der Clausur. Fremden ward bei der Aufnahme einer Nonne der Eintritt in's Kloster versagt; wären es Arnauld's gewesen, flüsterte man, die hätten keine Abweisung zu fürchten. Bald zeigte sich, wie die Reformatorin als eine ächte Tochter ihres Hauses, auch die tiefste Seelenqual nicht scheue für die ganze Erfüllung ihres Worts. Benachrichtigt von einem nahen Besuche ihrer Familie, bat sie den Vater, nicht zu kommen, die Mutter verlachte die junge Närrin. Als der Wagen in den Hof rollte, knieete Angelika am Altare, leuchtenden Antlizes trat sie an das Gitter; Drohungen schallten ihr entgegen, mit Gewalt wollten die Brüder eindringen. „Als Kind von neun Jahren“, ruft sie dem Vater zu, „haben sie mich zur Nonne gemacht, ohne dass ich es wollte, nun ich es will, wollen sie, dass ich die Verdammniss auf mich lade, indem ich meine Ordensregel nicht befolge. Sie haben nichts nach meinem Willen gefragt, ich werde nichts nach dem ihren fragen, um als Nonne zu leben und meine Seele zu retten. Sie drohen, mich zu verlassen, ich möchte wohl an einem Orte sein, von meinen Eltern verlassen, dass man nicht wüsste, wo ich wäre.“ Leichenblass versuchte es Arnauld statt mit Zorn durch die Liebe, all' ihre Kindesgefühle rief er wach,

da brach sie ohnmächtig zusammen, wie eine Siegerin mit der Todeswunde im Herzen trugen die Nonnen sie hinweg vom verschlossenen Gitter. Dieser Tag am Gitter steht in den Annalen des Jansenismus, als der Geburtstag des grossen Port-Royal, er gewinnt ihm das Land für seine neue Schöpfung.

Angelika hat doch da, wo sie die Ihrigen für immer verloren zu haben schien, wie der heilige Bernhard, die Herzen sich für immer gewonnen. Die Mutter hatte geschworen, die Stätte des wahnsinnigen Trotzes nie wiederzusehen, und wie bald flehte sie zu den Füssen ihrer Tochter, sie als Novize aufzunehmen! Gegen Angelika, sprach ihr Vater später, sind ich und alle meine Kinder nichts.

Im Leben zu Port-Royal ward der Gedanke leitend: um vollkommen zu werden braucht man nicht grosse Dinge zu thun, man muss nur die alltäglichen und gemeinen Dinge besonders gut thun. Es entwickelte sich ein eigenthümlicher Gemeingeist, er zog das Verwandte an; eine Schwester Angelika's, die bei der Scene am Gitter ihre Partei ergriffen, „sie thue nur, was das Concil von Trient fordere“, fand in ihm ganz ihr Element, sie bekannte: seit meiner Aufnahme war meine Freude, da zu sein, so gross, dass ich einmal, als ich allein war, darüber tanzte, und wenn ich eine Schwester traurig sah, meinte ich, sie brauchte doch nur ihren schwarzen Schleier anzusehen, um es nicht mehr zu sein.

Der Ruhm der Reform verbreitete sich. In Maubuisson hatte die Aebtissin, eine Nichte des Cardinals Fourdis, ein Leben geführt wie ihre Schwester Gabriele d'Estrees in den Palästen Heinrich's IV. Die von Ludwig XIII. gesandten Visitatoren sind dem Hungertode im Kerker nur durch Flucht entgangen. Mit einem Parlamentsbefehl zur Entfernung und Einschliessung der Unwürdigen zog der Abt von Citeaux in Militärbegleitung vor das Klo-

ster, die Pforte wurde erbrochen, mit Gewalt die Aebtissin in ein Büsserhaus geführt. An Angelika erliess der Abt den Befehl, Maubuisson zu reformiren; die Ihrigen wollten sich nicht von ihr trennen, auf den Ruf ihrer Schwester Agnes: Herr, wir haben Alles verlassen, Alles, Alles, hatte sie nur die Antwort: Gott ist im Himmel. Wie eine Creatur aus einer andern Welt trat sie ein, in unbeugsamer Milde ihren Auftrag vollziehend. An die Stelle der üppigen Gemächer traten Zellen mit Tisch, Stuhl, Strohbündel und in Papier ausgeschnittenem Kreuze. Angelika bewohnte die dunkelste, die wäre ihr einziger Trost, als sei es die Grotte von Bethlehem, in der man äusserlich auch nichts sah; aber Christus war ihr Licht. Sie ist unempfindlich gegen Erdenschmerz an sich und Andern, von aussen, so weit er den der Seele abbildet und, ohne Ergebung getragen, mehrt. Gelegenheit, es zu bewähren, fand sich, als die sittenlose Aebtissin, durch Hülfe ihrer Freunde zurückgekehrt, ihre Gegnerin vertrieb; in Procession zog Angelika an der Spitze ihrer Treuen, die aus Lämmern Löwen geworden, nach Pontoise. Das Volk rief: seht die Töchter der guten Frau von Port-Royal, sie haben den Teufel in ihrem Kloster gelassen, die Pest, die Ruchlose, die sie vertrieb! Nachts bei Fackelschein kehrte derselbe Zug unter bewaffnetem Schutze zurück.

Dieses Geschick führte sie mit dem Manne zusammen, der besass, was ihr an keinem Priester noch erschienen, so grossen Namen sie auch unter den Frommen hatten, Franz von Sales, ein „Prophet“[1]). Seine reiche, fast sentimentale Frömmigkeit sollte sie zur Erkenntniss, zur That fördern. Jene gilt ihm als das Leichtere. Die Adler, sagt er, haben hohen Muth und grosse Kraft zum Fliegen, nichts desto weniger unvergleichlich mehr Gesicht als Flug, und

1) Ranke, Päpste III, 140.

dehnen ihre Blicke rascher aus, als ihre Flügel, so haben auch unsere Geister, von einem Zuge zu Gott beseelt, leichter Klarheit im Verstehen, wie liebenswerth er ist, als Willenskraft ihn zu lieben. Sich zur Verdammniss bestimmt glaubend, hatte er in seiner Angst einst gebetet: wenn er unglücklich genug sei, verdammt zu werden, Gott ewig zu hassen, dann möge ihm wenigstens die Gnade verliehen sein, auf Erden keinen Augenblick zu leben, ohne ihn zu lieben. Wie mannichfach klingt dies Wort in Port-Royal wieder, es stellt an den dunkeln Abgrund des augustinischen Dogma, und verscheucht doch das Grauen durch den Trost; denn freilich, wem die Gnade giebt Gott hienieden stets zu lieben, der wird auch nicht ewig verdammt.

Als Vertrauter der Seelensorgen Angelika's schrieb er gegen ihre heilige Ungeduld: „glaube nicht, ich bitte dich, meine Tochter, dass das Werk, das du in dir begonnen, so bald gethan sein könne; die Kirschbäume tragen bald ihre Früchte, denn es sind auch nur Kirschen, und von kurzer Dauer. Die Palmen, heisst es, bringen ihre Datteln erst hundert Jahre, nachdem man sie gepflanzt." Sales hatte sich eine Perlenmuschel zum Symbol genommen, auf seinen Namen anspielend, „*ex sale candor*", doch auch den johanneischen Zug seiner Religiosität deutet es an. Während Angelika in dieser Leitung erstarkte, hatte ihr Bruder den Abt von Saint Cyran gefunden. Dieser Name öffnet uns die Klosterpforte, statt des Stilllebens treten die Bewegungen der Wissenschaft und Kirche an uns heran.

Jean du Verger de Hauranne, geboren 1581, galt als Student in Paris, wo er Stubenbursche des Petavius war, für stolz, düster und verschlossen; er studirte in Löwen, der Pflegstätte augustinischer Gedanken. Seine erste Disputation brachte ihm die Gunst von Justus Lipsius. Die casuistische Kunst und Sophistik ist ihm erschlossen, auf eine königliche Frage hat er im Spiel des Geistes

34 Fälle aufgestellt, in denen man sich, ohne zu sündigen, tödten könne. Der Beichtvater des Königs, Cotton, las die Schrift, er nahm die Sache als Ernst, der Mann muss Bischof werden, rief er aus.

Begeistert für den heiligen Thomas, erbot sich Verger, dessen Summa wider alle Gegner in öffentlicher Disputation zu vertheidigen, und trat so in den Streit der Sorbonne mit den Jesuiten, gestärkt durch die Freundschaft zu dem Sohne eines Zimmermanns von Leerdam, Cornelius Jansen. Beiden widerstand die kleinliche Kampfesweise, der Mangel an tiefer Entscheidung, die Unwahrheit, die dem persönlichen Interesse auch den ächten Geist des Heiligen opferte, das Hin- und Herwerfen abgerissener Stellen desjenigen, um dessen Geltung und Verständniss sich die Fehden bewegten. An die gegenüber den Fälschungen der Jesuiten brennende Frage nach der wahren Lehre Augustin's beschlossen die Freunde ihr Leben zu setzen. Jansen, von Studien körperlich gebrochen, ging nach Frankreich; als Hauslehrer in Paris, bot ihm die Sorbonne das Doctorat an. In Bayonne mit St. Cyran vereinigt 1611, studirten beide so eifrig, dass Verger's Mutter meinte: er werde den wackern Holländer noch mit zu vielem Arbeiten umbringen. Man hat den Lehnstuhl lange bewahrt, an dessen Pulte Jansen ruhelos Tage und Nächte las; Ballspiel war die einzige Erholung. Nach einigen Jahren, nachdem er einen philosophischen Lehrstuhl verächtlich von sich gewiesen, ward er Doctor und Professor der Theologie in Löwen, sein Freund Abt von Saint Cyran. Schon die ersten Worte von diesem verrathen den Mann, „der sich am Marke der Kirchenväter genährt", ganz Kraft, That und Ernst, auch die Grösse der gnadenreichen Madonna, den Jesuiten Gegenstand zerflossenster Sentimentalität, ist ihm nur furchtbar, die Armuth Christi sein Ideal. Die Blumen des Frühlings missfallen ihm, weil sie zu rasch vergehen, und, ohne

Frucht zu bringen, grösstentheils sterben, er zieht den Ausgang des Herbstes vor, wo man auf den Bäumen nur dürre, welke Blätter sieht. Seine Seele ist in beständigem Seufzen, weil sie zum Seufzen geschaffen ist, was sie gethan, muss sie in Gott verlieren, das ist ihr Demuth, die man wie den Schatten nicht erhascht durch stärkeres Laufen, sondern nur, indem man sich ganz der göttlichen Sonne zuwendet."

Der Bischof von Aire machte Anglica's Bruder, Robert Arnauld d'Andilly, mit St. Cyran bekannt, der bald nach der ersten Zusammenkunft schrieb: „könnte ich mich beklagen, so wäre es über eine Art Freiheit, die Gottes Gnade allein geben kann. Die Grossen sind so wenig im Stande, mich zu blenden, dass, wenn ich drei Königreiche hätte, ich sie ihnen geben würde unter der Bedingung, dass sie sich verpflichteten, von mir ein viertes zu empfangen, in welchem ich mit ihnen herrschen wollte, denn ich habe nicht minder Herrschergeist, als die grössten Fürsten der Welt, welche von ihrem Ehrgeize so verblendet sind, zu wünschen, was sie doch nicht verdienen. Ist unsere Zukunft verschieden, unser Muth kann gleich sein, und es ist nichts Ungehöriges, da Gott allen Menschen ein Königreich ausgesetzt hat, meinen Theil daran zu fordern. Ich möchte durch meine Worte Verlangen nach Königthum in die Seele eines Freundes hauchen, den ich nicht nach meiner Weise lieben kann, wenn er keinen Ehrgeiz hat, wie ich, der höher gehe als bei Allen, die je nach einer Weltmonarchie trachteten." Dieses Verlangen nach „dem Königreiche" ist den Jesuiten eine Verschwörung zur Einführung des Deismus, dessen beste Definition der Gnade ist, Herrschaft und Souveränität über die Welt.

Mit Jansen in steter Verbindung, waren beide auf die Bewegungen der Kirchen gerichtet; als die Jesuiten in Löwen eindringen wollten, hinderte jener es persönlich am

spanischen Hofe. Umsonst suchte der Nuntius ihn zur Vertheidigung des päpstlichen Ansehens gegen de Dominis zu bewegen, „er wollte lebenslang nichts thun, das ihn gereuen könne.“ Jansen „war nicht gemacht, immer ein Schulpedant zu bleiben“, das Laubwerk der Gelehrsamkeit gilt ihm als solches nichts. Man fragte ihn einst, welche Eigenschaft Gottes ihn am tiefsten ergreife: Die Wahrheit, sprach er. Mit vielen Thränen und Gebet habe er sie lange gesucht. Es wird erzählt, wenn er bisweilen zur Erholung in seinem Garten spazieren ging, hörte man ihn, die Augen gen Himmel gerichtet, seufzen: O Wahrheit! Wahrheit! Sein Wahlspruch: *In veritate et caritate.* Er las nur Augustin, jetzt erst offenen Auges, als Schüler, nicht als Meister, ihn, mit dem er selig gelebt haben würde, auf einer verlassenen Insel; in Josua's Zeit möchte er sich versetzen, um die Tagesstunden doppelt zu haben. „Ich setze meine Studien, seit zwei Jahren begonnen“, schreibt er an St. Cyran, „fort und lese Augustin mit ausnehmendem Genuss, ich bin bis zum siebenten Theile gekommen und habe die wichtigen Bücher zwei-, dreimal gelesen. Noch habe ich Nichts von ihm aufgezeichnet, den ich lesen und wieder lesen will mein Leben lang; ich kann nicht sagen, wie ich Ansicht und Urtheil ändere über ihn und andere, alle Tage mehr über die Tiefe und Höhe dieses Geistes staunend, und dass sie so wenig bekannt ist unter den Gelehrten, nicht unsres Jahrhunderts bloss, auch aller vergangenen. Denn, um es offen zu sagen, ausser den Ketzern hat Niemand die Theologie mehr verdorben, als diese Schulkläffer, die du kennst; dürfte sie sich im alten Stil der Wahrheit zeigen, der grösste Theil der Theologie dieser Zeit würde ein ganz anderes Gepräge tragen. So viel ist mir nach unbeweglichen Principien klar geworden, wenn die Jesuiten und ihre Gegner fortstritten bis zum jüngsten Tag in den Spuren, wie sie begonnen, sie werdensich nur immer mehr verwirren,

beide sind hundert Meilen von der Wahrheit. Ich wage keinem Menschen in der Welt zu sagen, was ich nach Augustin's Grundsätzen über eine grosse Masse der Zeitmeinungen denke, besonders über Gnade und Erwählung, aus Furcht, dass man mir wie Andern in Rom den Process mache, ehe die Sache für ihre Zeit reif ist. Und könnte ich selbst niemals davon reden, doch würde die höchste Zufriedenheit mich erfüllen, aus diesem Meinungslabyrinthe entronnen zu sein, das der Hochmuth der Schreier in den Schulen eingeführt. Dieses Studium lässt mich allen Ehrgeiz nach einem akademischen Lehrstuhle verlieren, ich müsste dann schweigen oder redend mich in Gefahr bringen, doch habe ich die Wurzeln, aus denen Bäume erwachsen werden, Häuser davon zu bauen. Gott kann die Dinge ändern, wenn es ihm gefällt."

Der jesuitischen Laxheit tritt eine fremdgewordene Strenge gegenüber, Jansen ordnete als Tischlectüre für die irländischen Novizen in Löwen ein Buch über die Verdammniss der ungetauften Kinder. Man müsse den Ernst der Lehre nicht übergucken mit einem *forte* oder *fortassios;* die grundverderbte Zeit verdiene es, dass, ehe der Antichrist sie vernichte, ihr die ganze zermalmende Wahrheit vorgehalten werde.

Dieser düstere, strenge Theolog umfasst mit seinem ganzen Gefühle St. Cyran; als er den ersten Brief von ihm erhielt, rief er: alle möchten hinausgehen, damit er ausweinen könne, wie Joseph. —

St. Cyran war nach Paris übergesiedelt, als Seelsorger von tiefster Verehrung umgeben, mit Berülle und Vincenz von Paula verbunden. Richelieu suchte den gewaltigen Geist seinen kirchenpolitischen, oft antipäpstlichen Plänen zu gewinnen, vergebens; acht angebotene Bisthümer lehnte St. Cyran ab. Der Cardinal sprach einst zu seinen Hofleuten, indem er den einfachen Priester durch die

Säle zurückbegleitete: „Meine Herren, hier sehen Sie den gelehrtesten Mann Europa's"; später urtheilt er über denselben: „Er hat seinem Temperamente nach ein brennendes Herz, diese maasslose Gluth treibt ihm Dämpfe in den Kopf, daraus bilden sich seine melancholischen Phantasieen, die er für speculative Gedanken oder Inspirationen des heiligen Geistes nimmt." Das brennende Herz hat Richelieu richtig empfunden, der Grund seiner Gluth musste ihm ein Geheimniss sein. Zu seiner leisen Verstimmung kam der Hass der Jesuiten, als St. Cyran einen ihrer fadesten Schwätzer, Gavasse, der allgemeinen Verachtung Preis gab. Die Trauer um das Verderben der Kirche belastet sein Herz: „Einst war die Kirche ein grosser Strom klarer Gewässer, was uns jetzt Kirche scheint, ist nur ein Morast. Das Bett des schönen Stromes ist noch dasselbe, aber die Wasser nicht mehr. Eine unheilbare Wunde habe das Concordat der Kirche Frankreichs beigebracht, da es ihr das Recht entzog, Pfarrer frei zu wählen, seitdem hätte man keinen französischen Bischof gesehen, der heilig gesprochen worden wäre." Sales, Vincenz, Berülle, voll ähnlicher Ansichten, wollten, an Besserung verzweifelnd, der Kirche nur ihre Thränen geben. Saint Cyran griff das Uebel an; auf Anlass der englischen Kirchenwirren richtete er seine Polemik, die die ganze Kirche treffen sollte, im „Aurelius" gegen die englischen Jesuiten. Dieses anonym, broschürenweise erschienene Werk ist ein Gericht über den römischen Absolutismus, dem das Episcopalismus in seiner reinsten Gestalt entgegengesetzt wird. Die Quelle aller priesterlichen Wirksamkeit ist ihm der Episcopat, wie der Bischof Christum, repräsentirt der Pfarrer den Bischof. In den dogmatischen Theilen der kühnste Ernst, eine noch über Augustin hinausgehende Fassung der christlichen Ideale; eine einzige Todsünde entsetzt einen Bischof, und vernichtet seine Amtsgewalt.

Den französischen Klerus erinnerten die Lehren des Buchs an alte Rechte und Wünsche, er liess es wiederholt drucken [1]), doch nicht Ruhm noch Tadel bewog den Verfasser, seinen Namen zu nennen, er suchte keine Gemeinschaft auf Concessionen hin, eine andere wäre auch mit den Verehrern seines Volkes nicht möglich gewesen, nur wo er ganz sich geben konnte, trat er als kraft göttlichen Berufes aus seinem geheimnissvollen Dunkel, er konnte es in Port-Royal.

Die Klostergenossinnen hatten sich aus Mangel an Raum zum Theil in ein Haus der Rue St. Jaques übergesiedelt, neben Port-Royal des Champs war das de Paris getreten, dessen Erinnerung noch heut im *Convent des dames Bernardines de l'ancien Port-Royal* fortlebt. Auf Anlass des Bischofs von Langres hatte Angelika die beständige Anbetung des Sacramentes dort eingeführt, ihre Schwester Agnes, deren grösster Schmerz war, dass wir geneigter sind, die Thüren unsrer Seele unserm Henker als unserm Erlöser zu öffnen, wie unter heiliger Berauschung, einen Sacramentsrosenkranz für sich geschrieben. In sechszehn Abschnitten, nach den Attributen Christi im Abendmahle sind die Gesichte der Christusliebe in dem Stile der Mystiker, besonders der heiligen Therese, ausgesprochen. Die Jesuiten, sonst nichts weniger als feindlich gegen Ueberschwenglichkeiten dieser Art, sahen hier Häresieen auf jedem Blatte, und doch konnten sie die meisten in Richelieu's Katechischismus wiederfinden. Der Hof gerieth in Bewegung, gegen die Censur der Sorbonne erschien nur Ein Vertheidiger, St. Cyran, bald durch den Bischof von Langres Beichtvater von Port-Royal.

Angelika, unter seiner Leitung wie neugeboren „fühlte

---

1) *Petri Aurelii Theologi opera — impensis cleri Gallicani* 1633.

in den Thränen der Reue eine Wonne, wie sie in Freude und Schmerz nie gekannt. „Dieser Mann“, sagt sie, „trieb durch keine Art von Gewalt und Zwang zum Geist der Busse, legte auch keine strengen Kasteiungen auf, aber Gott gab ihm die Gewalt, durch die Kraft starker Wahrheiten die Herzen so mit der Gott schuldigen Liebe und Demuth zu rühren, dass er dadurch den Schmerz erweckte, ihn beleidigt zu haben, und ein so starkes Verlangen, ihm zu genügen, dass man immermehr that, was er wollte.“ — St. Cyran besitzt die eigenthümlich französische Gabe geistvollen Gespräches, die, stets dem Ewigen, das ihn ganz erfüllt, dienend, ihm die Macht eines Orakels verleiht. — Das Fundament seiner Seelenleitung, die Gewissheit, der Mensch hat gesündigt und ist in seiner Tiefe krank, es giebt für ihn nicht Heilung, noch Rückkehr, als durch Christum, nichts zur Rechten, nichts zur Linken. Gegen das Anatomiren der Sünde in der jesuitischen Askese, das widerwärtige Gemisch von Lust am Bösen im Kleide des Hasses sagt er: Es bedarf keiner besondern Prüfungen, um dem Menschen seine Schuld zu zeigen, ihr Eindruck verlischt nicht, denn er trifft die unsterbliche Seele, das gilt's auch nicht, sondern dass ein Christ nie in demselben Zustande bleibe, immer erhoben, so oft sie sich senkt. Er scheute den geheimen Ehrgeiz, sich die Seelen anzueignen, der unendlich viel grösser wäre, als der von Fürsten auf Erden, die nur über Leib und Gut herrschen; so grosse Menschen uns leiten, das Licht, das wir empfangen, kann uns doch nur von Gott kommen, nach dem schönen Worte Augustin's, „o Mensch, das Licht kommt zu dir von den Bergen, aber Gott und seine Sonne erleuchtet dich, die Berge nicht“. Den Kleinen zuvorkommend, von den Grossen zurückgezogen, redete er, wenn sie ihn aufsuchten, eine Sprache, die man in der Welt nicht spricht; aber hier sind sechs Fuss Erde, wo man weder Kanzler, noch sonst Je-

mand fürchtet, es giebt keine Macht, die uns hindert, so von der Wahrheit zu reden, wie sie es verdient.

Von solchen gewaltigen Worten erschüttert, brachen einige Männer mit ihrer Vergangenheit, um als Einsiedler bei Port-Royal des Champs zu leben, der beschränkte Klosterkreis thut sich auf. St. Cyran gab ihnen Singlin zum Führer, „einen wahren Priester unter zehntausend falschen", dessen hinreissende Beredsamkeit in den Gemüthern fortlebte, die er zum Leben erweckt. Der Grösste derer, in welchen die Cedern Libanons gebrochen wurden, war Angelika's Neffe, Anton Le Maitre. Die goldenen Ketten des Lobes zerreissend, entsagte der berühmteste Advocat Frankreichs wie ein König seinem Reiche. An einem Sterbebette hatte er mit St. Cyran gesessen, als nach dem Rufe: „scheide Seele, scheide im Namen dess, der dich geschaffen", die Stille des Todes eintrat, ging Le Maitre in den Garten am Hause, in den Abgrund der Ewigkeit versank sein Blick, lange Stunden der Nacht rang er sich zum Entschlusse empor, Alles zu verlassen. —

Noch einmal plaidirte er an der alten Stätte seines Zwanges im Parlamentssaale, aber unverwandt den Blick auf das Crucifix. Es war seine Freude, sein frommer Ehrgeiz, dem Opfer, das er darbrachte, den reichsten Schmuck zu geben, dafür sprach er, dies war der eigenthümliche Zauber in den Worten, für die Hörer unerklärlich, ebendesshalb noch fesselnder. So verstummte für immer der Mund, der die Bewunderung der Zeit war. „Ich habe genug mit Menschen geredet, jetzt will ich nur noch mit Gott reden, Mühe genug habe ich umsonst verwandt, Anderer Sache zu führen, jetzt will ich nur noch die meine führen in Ruhe und dem Geheimniss der Zurückgezogenheit. — Nicht um in den Dienst der Kirche zu treten, und mich zu Würden zu erheben, die Tugend und Beredsamkeit so Vielen erwerben, auch nicht um in ein Kloster zu gehen, sondern mich in

ein Privathaus zurückzuziehen, scheide ich, damit ich, ohne Ehrgeiz lebend, durch Busse den versöhne, vor dem alle Menschen erscheinen müssen." — In Paris meint man, er sei wahnsinnig geworden.

Sainte-Beuve hat von ihm geurtheilt: „seine grossen Eigenschaften, Kraft und Beweglichkeit des Geistes, tüchtige Studien, Schärfe des Urtheils, reiche Phantasie und Gewalt des Wortes, dienten während der zwanzig Jahre nach seinem Rücktritte nur zu seiner allseitigen Vollendung. Er ist wirklich, wie man von ihm gesagt, ein grosser Büsser gewesen, der Erste von Port-Royal, der Fürst der Einsiedler. Durch die Frühe seiner Bekehrung, seine Lebenswärme, eine gewisse Freiheit unter der Disciplin beherrschte er Alle. Wenn diese Einsiedler hätten aus ihrer Wüste heraustreten und die Welt angreifen müssen wie die der Thebais, an ihrer Spitze hätte man Le Maitre gesehen. Es war etwas in ihm von Antonius, eine Erfindungsgabe im Entsagen, er baut die Erde, in der Mittagsgluth bestellt er sein Feld, vor Sonnenaufgang wandert er auf und ab, den Rosenkranz in der Hand, im strengsten Winter versagt er sich das Feuer. Nach Beendung der Handarbeiten fesseln ihn die ernstesten Studien, das Hebräische, um den verborgensten Geist der Schrift zu ergreifen, er stellt die Lehren der Väter zusammen, beschreibt ihr Leben, sammelt Material für Schriften seiner Freunde, polemisirt [1])." —

Seine Brüder Sericourt und Sacy betraten mit ihm „den Weg, den St. Cyran im kirchlichen Alterthum gefunden". Der Kreis der Einsiedler schloss sich um das Kloster für fromme Werke, Jugendunterricht, Studien und Rettung der Seelen. Alle zwei Tage kam St. Cyran heraus, besuchte einzelne Nonnen, lehrte die Zöglinge, las mit Einsiedlern Augustin, predigte wie aus Inspiration, denn für

1) Sainte-Beuve I. 401.

gefährlich hielt er es, von Gott aus dem Gedächtniss, nicht aus des Herzens Fülle zu reden." Oft, nachdem er sich mit uns sprechend wie ein Adler erhoben, brach er plötzlich ab; „nicht weil ich nichts zu sagen wüsste, sondern weil sich meinem Geiste zn viel darstellt, und ich betrachte Gott, um zu sehen, was für euch angemessen ist." Er liebt das Geheimniss im Leben wie in der Sprache, man merkt es dem Dunkel seiner Schriften an, wie oft die Gedankenfülle vergebens sich in's Wort zu fassen ringt [1]).

„Richelieu konnte nicht leiden, dass Männer, die er für seine Pläne gebrauchen wollte, die Welt verliessen, und ihm unter den Händen entschlüpften, so sehr betrachtete er sie schon als seine Creaturen; er fürchtete sie im Dienste gegen seine Thätigkeit zu sehr."

Der Schritt Le Maitre's erbitterte ihn gegen den Zauberer St. Cyran. Der hatte in der Ehesache eines königlichen Prinzen ein sehr missfälliges Urtheil abgegeben, „weil er lieber zehn Menschen gemordet haben möchte, als Ja zu einem Entschlusse sagen, durch den man ein Sacrament vernichte." Eine theologische Differenz über die Busse, die selbst dem Könige Sorgen machte, vollendete Richelieu's Plan: wenn man, hat er gesagt, Luther oder Calvin eingekerkert hätte, als sie anfingen zu dogmatisiren, dann hätte man den Staaten viele Verwirrungen gespart. Es ist napoleonischer Widerwille gegen die Ideologen, nur kirchlich gefärbt, mit dem er den gascognischen Hitzkopf unschädlich macht, von Pater Joseph, „dem unermüdlichen Wächter der Orthodoxie", unterstützt.

---

1) Besonders die *lettres spirituelles* 2 Vol. Paris 1648. 5. Aufl., und *Theologie familière*. Paris 1693. 13. Aufl. Ein Florilegium aus ihnen, in dogmatisch unbefangenem Sinne geschrieben, das christlich Tiefe und Geistvolle, das allgemein Gültige hervorhebend, würde eine dankbare Arbeit sein; bekanntlich hat Herder in Bezug auf Augustin's Werke ein bisher nicht erfülltes *desiderium pium* nach einem ähnlichen Buche ausgesprochen.

Freunde benachrichtigten St. Cyran, es sei etwas gegen ihn im Werke — — man muss Gott folgen bis in's Gefängniss und bis in den Tod. Am Himmelfahrtstage nach drei „Conferenzen“ desselben schloss er: heute war ein guter Tag, für morgen stehe ich noch. Am Abend traf man beim Lesen der Bibel auf die Stelle des Jeremias: ich bin in euren Händen, thut mit mir, was euch gefällt — — — das ist für mich. Soldaten besetzten Tags darauf die Wohnung, dem Officier, der den Verhaftungsbefehl zeigte, reichte er lächelnd die Hand: wohlan, wir wollen gehen, wohin der König behielt, meine Freude ist, wenn sich Gelegenheiten bieten, ihm zu gehorchen. Sein französischer Royalismus fällt hier mit einem, man möchte sagen, christlichen zusammen. Im Garten von Vincennes traf er Andilly. Wohin führt ihr ihn, fragte der erschreckt, „nun, sie geleiten mich nur“; er bat den Freund um ein Buch, mit den Confessionen betrat er den Kerker, in den der schmale Weg die Abweisung der Bisthümer da führen musste, wo man nur Sklaven wollte.

Seine Papiere waren indessen untersucht, es ward nun der Urheber jener Streitschrift offenbar, von der Richelieu gesagt: zehntausend Thaler möchte ich darum geben, zu wissen, woher sie kommt. Vierzig Folianten Handschriften lieferte man dem Kanzler Seguier aus, drei vergessene Bände Vorarbeiten zu einem Werke über das Abendmahl warf der Neffe des Verfassers aus Furcht vor Verdächtigungen in's Feuer. St. Cyran sprach, als er dieses Geschick seiner Schätze erfahren: „Wenn ein Mensch Güter hat, oder durch ein heiliges Studium vieler Jahre Reichthümer des göttlichen Wortes sammelte, die ihm unendlich köstlicher sind als Perlen und Diamanten, die er liebt, als wären sie ihm vom Himmel gekommen, von der Hand Gottes gegeben, und wenn ein Solcher zufrieden ist, durch irgend einen Zufall sie vernichtet zu sehen, so ist das eine

treffliche Vorbereitung, ihn zur freiwilligen Selbstaufopferung zu führen. Diese Gedanken sind auch nicht verloren, da sie dahin zurückgekehrt, wohin sie gekommen."

Auf ein Verhör mit den abgeschmacktesten Anklagen[1]), für die auch Richelieu wohl nur ein Lächeln hatte, ward die gewünschte Einkerkerung scheinbar gegründet, die Zerstreuung der Einsiedler befohlen. Aber die Sympathie der Gemüther würde diese Männer wieder geeint haben, so lange ihnen ein Fleck französischer Erde blieb. Kaum hat die Aufregung sich etwas beruhigt, so finden wir sie in Port-Royal unter den alten Beschäftigungen, die Königin empfängt von den „geweihten Früchten". Diesem Kreise war St. Cyran durch seine Briefe gegenwärtig, in denen er die Erziehung der Einzelnen kraft- und geistvoll fortsetzt. Mit welcher Gewissenhaftigkeit hat er sie geschrieben! Er bemerkt: es findet ein gewisses Ueberströmen von Geist und Gemüth des Schreibers auf's Papier statt. Dies verursacht, dass man sein Bild im Gemälde der dargestellten Sache gewahrt; die kleinste Wolke unsers Herzens breitet sich auf unser Blatt aus, wie ein schlechter Hauch, der die ganze Helle des Spiegels verdunkelt; die kleinste Verstimmung ist wie ein Wurm, der in diese Schrift übergeht, und das Herz derer verwundet, die sie lesen, bis an's Ende der Welt. Als Le Maitre, geboren mit Leidenschaft des Wissens, zu eifrig studirte, rieth er ihm: „keine Passion mehr zu haben als die Passion Christi, das Herz rein halten, reine Hände im Gebete erheben, denen uns mittheilen, die im Geiste der Gnade und Wahrheit ringen, das sind Bürgschaften, dass die Wissenschaft uns so wenig gefährde, als die Lockungen der Welt. Wenn die Wissenschaft der göttlichen Dinge mehr in uns wächst als die Liebe des Erlösers, so welkt und verdirbt sie in den Aufwallungen, die

1) Reuchlin I, 451, wie immer, mit erschöpfender Vollständigkeit.

der Apostel Geschwülste des Geistes nennt. Nichts setzt uns mehr der Eitelkeit aus, als ein von lebendiger Liebe getrenntes Studium göttlicher Dinge. — Man erkennt, wie in so vielen Worten St. Cyran's, Augustin wieder, jene Stelle im Briefe an Macedonius: Wie Themistokles sich nichts daraus machte, dass man ihn für einfältig hielt, weil er beim Gastmahl nicht singen wollte, vielmehr erklärte, das verstehe er nicht, dann auf die Frage, was er denn verstehe, antwortete: den Staat aus einem kleinen gross zu machen, so soll der Christ gestehen, hundert philosophische Räthsel nicht lösen zu können, und auf die Frage, was er denn verstehe, antworten, er verstehe, wie ohne sie alle ein Mensch selig werden könne.

„Die unbegreifliche Kraft, die dem Dulder im Fegefeuer seiner Bande zu Theil ward", ergriff auch andere Gefangene. Der General Eckenfort sollte gegen Feuquières ausgewechselt werden, am Tage der Befreiung öffnete der Tod des französischen Generals den Kerker wieder. St. Cyran trat dem Zurückkehrenden mit den Worten entgegen: der Kaiser und der grösste König der Christenheit waren einig, Sie in Freiheit zu sehen, der einzige König über beide im Himmel und auf Erden hat es verhindert. Dem Angeredeten erschien später als das Merkwürdigste in Frankreich, dass die Heiligen im Kerker, die Bischöfe im Theater seien.

Von seiner Zelle aus im Angesicht des Todes hat St. Cyran sich den Fortsetzer seiner Kämpfe für Christenthum im katholischen Kirchenthum, den Achilles der Jansenisten, gewonnen, den — Doctor Arnauld. Anton Arnauld war mit der zweiten Erbsünde geboren, die kein Sacrament abzuwaschen vermag; Franz von Sales hatte einst segnend die Hände auf sein Haupt gelegt. Nach dem Studium der Philosophie und Rechtswissenschaft zur Theologie gelangt, schützte ihn St. Cyran durch Augustin gegen den

Pelagianismus des Jesuiten Lescot, seines Lehrers. Dieser Beichtvater Richelieu's hatte sein Beichtkind nicht gelehrt, zu vergeben, von ihm gelernt, nicht zu verzeihen; Arnauld vergass er den Abfall niemals. Als Mitglied der Sorbonne glänzte dieser in den theologischen Plaidoyers, ein Anhänger des „tiefsten Denkers über die Mysterien des Glaubens", wie St. Cyran Thomas nennt. Man hat es ihm hoch angerechnet, dass er bei einer Disputation sich für besiegt erklärte und die Gründe des Gegners veröffentlichte. Die Weihe zum Diakonen greift entscheidend in sein inneres Leben; er sei erwacht aus einer Lethargie, schrieb er an St. Cyran, er habe sich bisher begnügt, die Gedanken von Gottes Kindern zu haben, und die Werke von Weltkindern zu thun, er wolle sein Sohn sein, möge er ihm Vater sein. Der Gebetene erwiedert: „Du bist Herr meines Lebens, sobald du ein Knecht Gottes geworden bist; scheide nicht aus deinem Berufe, lies die Schrift, indem du die Worte erwägst, alle Worte, wie man Goldstücke wägt; denn eine innere Bibliothek musst du dir bauen, und das ganze Wissen des Kopfes in's Herz übergehen lassen, damit es aufsteige und sich ausbreite, wohin es Gott gefällt." Arnauld's Mutter liess ihm am Sterbebette in Port-Royal sagen: Saget meinem letzten Sohne, dass, da Gott ihn zur Vertheidigung der Wahrheit geführt, ich ihn ermahne und beschwöre, nie zu ermatten, sie aufrecht zu halten, ohne alle Furcht, und hätte er tausend Leben zu verlieren; dass ich Gott bitte, ihn in der Demuth zu erhalten, damit er sich nie der Kenntniss der Wahrheit überhebe, die nicht ihm gehört, sondern Gott allein! — Er ist der Stab der Kirche in ihren alten Tagen geworden, nur Frieden im Siege, nur Ausruhen in der Ewigkeit kennend. Jansen, St. Cyran, Arnauld, die Triarier, um Dogma, Disciplin und Verfassung aus dem reinen, frischen Geistesstrome der alten Kirche zu verjüngen.

Noch im Gefängniss erhielt St. Cyran die Kunde vom

Tode Jansen's zugleich mit dessen vollendetem „Augustinus". Das ist das Andachtsbuch dieser letzten Zeiten, sprach er, das dauern wird, so lange die Kirche dauert. Jansen war durch eine Streitschrift gegen Richelieu's Politik[1]) Bischof von Ypres geworden, der spanische Gesandte hatte in Rom für ihn den Cardinalshut begehrt. In seinem neuen Amte den Armen, nicht den Studien verpflichtet, einer der Bischöfe, von denen Arnauld sagt, es ist ihnen nichts unmöglich, weil die Liebe zum Seelenheil in ihnen glüht, kauft er doch unermüdlich jeden Augenblick für die Aufgabe seines Lebens aus, zehnmal hatte er alle Werke Augustin's durchgelesen, dreissigmal die Schriften gegen die Pelagianer. Eines Tages bemerkten die Hausgenossen eine ungewöhnliche Heiterkeit in den Zügen des Bischofs, sie galt der Vollendung seines Buchs nach zweiundzwanzigjähriger Arbeit. Mitten in diesem inneren Glück starb er, „beschirmt vom Schilde der Wahrheit". Er wird, sagte die Grabschrift, „seine Leiche überleben im Augustin, der treueste Ausleger seiner geheimen Gedanken, sein ganzes Leben hat er diesem frommen, schweren Werke gewidmet, so hat er mit ihm das Ziel erreicht." —

Freunde des Verfassers bewirkten gegen die Machinationen der Jesuiten eine treue Ausgabe des Buchs, wie derselbe in seinem Testamente sie gewünscht, er glaube, dass man schwer etwas ändern könnte, „wenn der heilige Stuhl eine Aenderung wünscht, bin ich sein gehorsamer demüthiger Sohn, wie der der Kirche, in deren Schoosse ich gelebt habe bis zu diesem Sterbebett." Jansen gesteht, er habe bei der Arbeit den Beistand Augustin's immer angerufen, und wo die Schwierigkeiten am grössten gewesen, oft empfunden, dass der Geist Augustin's ihn ganz erfüllt. Es ist die grossartigste historisch-psychologische Darlegung

1) *Mars gallicus seu de justitia armorum regis Galliae* 1635.

der Lehre des Bischofs von Hippo, urkundlich, immer auf das Ganze gerichtet, sicher in Geist und Deutung, das tiefe, reiche Leben Augustin's hat Jansen in sich durchlebt, und mit seltener Sympathie des Gedankens und Gefühles so klar des Meisters System entwickelt, wie er selbst kaum in einem einzelnen Werke[1]).

Die Verschwörung will er sprengen, welche von denen zum Untergange Christi angezettelt ist, die dem verdorbenen und verdammten Menschen so grosse Kräfte beilegen, dass er durch die Kraft der Freiheit ohne die Gnade selig werden kann. Die Verbindung der pelagianischen Lehren mit der Vernunft sei so eng, dass, schone man eine der kleinsten, dem schärfsten Auge kaum sichtbaren Fasern, bald die Masse des versteckten Irrthums, die ganze Saat mit dem Walde verpesteter Zweige wiedererscheine. Den neuen Massiliensern hält er mit unerbittlicher Consequenz vor: sie verstünden nichts von Glaube, Hoffnung, Lust, Liebe, nicht die Natur, noch die Gnade, weder die der Engel, noch der Menschen, weder vor, noch nach dem Falle, nicht die genügende, wirkende, mitwirkende, die zuvorkommende, nachfolgende, erregende, unterstützende, sie kennten nicht Laster, noch Tugend, gutes Werk, Sünde, Werth, Strafe der vernünftigen Creatur, Seligkeit, Elend, nicht freien Willen, noch Knechtschaft, nicht Furcht, nicht Liebe Gottes, nicht das alte, noch das neue Testament. Die Vernunft solle verstummen, durch die Philosophie sei es geschehen, dass man die göttliche Gnade dem gebieterischen Winke der menschlichen Freiheit angepasst. Nicht den philosophischen Speculationen, dem Herzen gehöre das Christenthum, der Liebe die göttlichen Geheimnisse, nicht der Vernunft. Alte und neue Scholastiker haben eine Masse

1) *Augustinus sive S. A. doctrina de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adv. Pet. et Massiliens.* 1640. *Fol.*

unnützer theologischer Fragen aufgeworfen, und das Gewissen unter dem Vorwande, man müsse sich nach der menschlichen Schwachheit richten, so weit gemacht, dass, um die Menschen noch lasterhafter zu machen, man nur eine neue, freche Vorschrift zu ersinnen braucht[1]).

Das *corps des maitres d'erreur* [2]) konnte zu diesen Anklagen nicht schweigen, das Gewebe, an dem ihre Meister so lange gearbeitet, den Widerspruch mit Augustin zu verdecken, zerriss in einem Augenblick, man hörte unter den Theologen nichts als die Namen Jansen und Augustin. Urban VIII. erneute bedeutungsvoll die Verdammung des Buches und verbot den Augustin, als gegen die Erlaubniss der Inquisition gedruckt. „Man muss ihnen ihre Pflicht zeigen", sprach St. Cyran, „wenn Papst und König sich verbänden, das Buch zu vernichten, ist es so gemacht, dass sie nie zum Ziele kommen." Er hat sich getäuscht, man ist zum Ziele gekommen, aber wie!

Am Vorabende des Ausbruches brachte der Tod Richelieu's dem Freunde Jansen's Freiheit. Auf frühere Bitten, sich an die Gnade des Cardinals zu wenden, entgegnete er Le Maitre: „damit würde ich geglaubt haben, mich zu vernichten, um vor Gott zu zerbrechen"; — „aber was thun? man muss doch etwas versuchen"? — „die Augen senken und anbeten"; Richelieu hätte schwerlich begnadigt, er hielt den Gefangenen für gefährlicher als sechs Armeen.

Am 5. December erfuhr derselbe den Tod seines Feindes. So ist er am Festtage St. Cyran's gestorben, hiess es in Port-Royal; der Befreite nahm das Brevier und sprach die Gebete für die Todten, die Soldaten von Vincennes traten freiwillig unter die Waffen, so lange die dunkeln, grauenvollen Mauern des Donjon stehen, ist wohl niemals ein Ge-

1) *Augustin. lib. II. c. 1.*
2) Lancelot, *Memoires touchant la vie de St. Cyran, préface.*

fangener so aus dem Kerkerthor getreten. Ein Freund, für ihn den Psalm aufschlagend, traf die Stelle: der Gerechte muss viel leiden, aber der Herr hilft ihm aus dem Allen.

In Port-Royal des Champs trat er zu denen, die ihm gegenüber errötheten, so wenig seien sie, so wenig leisteten sie. Er hatte die Probe seiner Frömmigkeit bestanden: man begreift nicht, was man glaubt, man begreift nicht, was man liebt, man begreift nicht, was man thut, sich demüthigen, dulden, von Gott abhängen, ist das ganze christliche Leben, wenn man die drei Stücke beständig und täglich beobachtet, Ruhe und Freude im Grunde des Herzens, dann mögen sie kommen, die mir übelwollen, denn ich trage in der Seele das Leben und das Kreuz Christi, täglich erkenne ich, wie mir noth thut, aufgeweckt zu werden, nicht durch Freundesrath bloss, auch durch Schrecknisse, wie mir oft geschieht; in den drei Worten ist die ganze Gewalt des Glaubens enthalten, der ja nicht in der trägen Betrachtung der göttlichen Wahrheiten besteht, sondern in der Uebung. Der Schlaffheit in uns thut die doppelte Unterweisung noth, die unsre Feinde und Freunde uns geben müssen, die einen durch ihre Liebe, die andern durch ihren Hass. —

Durch das Wirken der Feinde ist Port-Royal der seltene Ruhm geworden, wie kaum ein klösterlicher Kreis in der ganzen Geschichte der Kirche von Heuchlern frei gewesen zu sein; er hat gesorgt, dass der Himmel, den man dort zu finden hoffte, stets von der Dornenkrone umschlossen und so vor allem Unreinen geschirmt blieb. —

Unterweisungen beider Art brachten die letzten Monate seines Lebens auch noch dem Scheidenden. Anton Arnauld, ein Adler unter seinen Flügeln, vernichtete das Busssystem der Jesuiten in dem Buche *de la frequente communion*[1]). Die Prinzessin Guemené hatte auf St. Cy-

1) Paris 1643.

ran's Rath die Einladung zu einem Balle am Communionstage abgelehnt. Der Jesuit Sesmaison, Beichtvater der Marquise von Sablé, die sie eingeladen, schrieb gegen die Bestimmung St. Cyran's: man hat die Gnade nicht, sondern will sie durch das Sacrament erst empfangen, an nichts in uns ist seine Wirksamkeit gebunden, wir mögen es empfangen, wie wir wollen, es wirkt doch, das ist eben seine Majestät. Gegen diesen *chemin de velours* erwies Arnauld in klarer, strenger Sprache, durch unangreifbare Schlussreihen, nur mit Sehnen, Muskeln und Nerven des Gedankens, aus Schrift und Vätern, die Nothwendigkeit der Herzensbekehrung, die Vergeblichkeit des Gebrauches der Sacramente ohne sie. Die grössten Auctoritäten des alten und neuen Katholicismus, Chrysostomus und Bernhard, Sales und Borromäus stehen auf seiner Seite. „Wir müssen Gott die Gnade abringen zur rechten Bekehrung, ehe wir die Versiegelung derselben durchs Sacrament suchen; Liebe Gottes ist nicht eine blosse Einbildung, Gedanke oder Wort, sie ist die lebendigste That.“ Seine Gedanken rücken wie eine festgeschlossene Phalanx gegen das *opus operatum*, die Majestät des Priesterthums, sie erschüttern, so wenig der Verfasser es sich gesteht, das Fundament der katholischen Kirche.

Man wunderte sich, dass ein so junger Gelehrter ein solches Buch schreiben konnte, er spricht, erwiderte d'Andilly, nur die Sprache seines Hauses. „Die Grundfesten der Hölle erbebten, als das Buch erschien“, die Jesuiten schmähten von Kanzeln den Phantasten, den Melancholiker, den Mondsüchtigen, den Skorpion, die Schlange, deren Zunge drei Spitzen hat. In dem Bilde eines ächten *directeur des ames*, das der zweite Theil aufstellt, mussten sie die Züge ihres Richters St. Cyran erblicken. Die Königin ward aufgefordert, Arnauld nach Rom zu senden zur Vertheidigung der Inquisition, aber 16 Bischöfe und Erzbischöfe, 24 Doctoren

der Sorbonne approbirten das Buch, von der Macht der Wahrheit und den Greueln der Bussdisciplin betroffen. Sieben Auflagen waren in kurzer Frist verbreitet. Zwei der berühmtesten Ordensglieder, Sirmond und Petavius, bemühten sich umsonst, mit dem Glanze ihres Namens die Wahrheit zu verscheuchen. Ein Schauder vor dem Abgrunde, in den das christliche Leben versunken war, ging durch die gallicanische Kirche.

Arnauld, um den Blicken des Hofes zu entgehen, barg sich „unter den Schatten der Flügel Gottes“ in Port-Royal des Champs, dem sein Buch täglich Freunde warb. Aus verschiedenen Provinzen sah man Leute aller Stände, Kaufleute, Adlige, Gelehrte, kommen, die, wie Schiffer, nach Schiffbruch auf dem Meere in grosser Zahl zum Hafen eilen, unter ihnen du Fossé, Fontaine, Robert Arnauld d'Andilly. Dieser hochgebildete Jansenist im Hofkleide, dem Hotel Rambouillet einst so vertraut, wie später dem Kloster, ohne die Tugend des Einsiedlers, doch gediegen tugendhaft, im Aeussern ein altrömischer Senator. Anna von Oesterreich hatte den Plan gefasst, ihm den Dauphin zu übergeben, dass er ihn erziehe, wie er wolle; das Phantom des Jansenismus hat die Ausführung verhindert; Frankreichs Unglück wäre es nicht gewesen, wenn Ludwig XIV. statt Lachaise und Letellier Le Maitre oder Sacy zu Gewissensräthen gehabt. In Andilly's *Memoire pour un Souverain* (*Varin I*, 352) findet sich sehr wenig von den Ueberschwenglichkeiten, mit denen man solche Herrscherideale so reichlich ausgestattet hat, das sittlich und christlich Nothwendige ist mit dem Ausführbaren klar zusammengefasst. Nach vielen getäuschten Hoffnungen und glänzenden Aussichten fand seine Unruhe in Port-Royal Stille. Die Freunde gaben ihm einen Schwan zum Emblem, der ruhig durch die Wellen zieht, mit der Umschrift: *quam dulci sancta quiete.* Sein treffliches Oval-

portrait hat Champagne mit dem Spruche umgeben: *corona senum multa peritia et gloria illorum timor dei.*

Darin besteht ihm das grosse Glück des Christen, dass er nichts verlieren kann, wenn er den besitzt, ausser welchem nichts besteht, in welchem er alle Dinge auf eine unbeschreiblich herrlichere Weise wiederfindet, als er sie in diesem Leben geniessen kann. Aber um ihn zu besitzen, müssen wir ihn lieben, um ihn zu lieben, müssen wir ihm trotz des Uebermaasses von Schmerz mit einer noch grössern Freude, als das Uebrige, das darbringen, was uns das Theuerste auf der Welt ist. Nur der Herr geht über Tabor nach Golgatha, wir Alle über Golgatha zum Tabor, auf einer Bahn, die eng ist, aber es giebt keine andere, die voll Dornen ist, aber diese Dornen bringen Rosen für die Ewigkeit hervor.

In dem durch Andilly aus einer Einöde zum Garten „ohne Blumen“ umgewandelten Port-Royal begannen die Einsiedler jene gelehrte Thätigkeit, die so bedeutend auf Kirche und Sprache Frankreichs wirkte zu einer Zeit, als man die „Väter“ statt der Kirchenväter las, und ein jesuitisches Erbauungsbuch für weit nützlicher hielt als die Bibel, erlangte das Studium beider in dieser Akademie der Gottseligkeit auch für die Nation den höchsten Werth. Tillemont fand hier die Anregung, die Mittel zu den Memoiren aus der alten Kirche, die er schrieb in Zittern und Zagen um seine Seligkeit; d'Achery, Mabillon's treuester Genosse, unermüdlich die Quellen der ältern Kirchenhistorie durchforschend, Massuet, der gelehrte Herausgeber des Irenäus, Gerberon haben alle mehr oder minder mit Port-Royal in Gemeinschaft gestanden. Die Wiederherstellung der Kirchenväter für das katholische Volk ward hier vollzogen, die Uebersetzungen aus Werken des Chrysostomus, Bernhard, „treu und elegant“, wurden Volksbücher, Andilly's Uebertragung der Confessionen Augu-

stin's wurde bis 1659 in sieben Auflagen gedruckt. Der spätere Gründer von La Trappe wandte seine Uebersetzungskunst statt dem Anacreon dem Basilius zu. Die Reaction gegen den gezierten, verzerrten Stil der damaligen religiösen Literatur ging von hier aus. Arnauld's Buch hat, nach Sainte-Beuve [1]), den Ruhm, die Theologie Frankreichs von den blumenreichen, poetisirenden Phrasen erlöst zu haben, wozu die feine Spiritualität der gallicanischen Kirchensprache [2]) entartet war. Es ist das erste Werk, das, gesund geschrieben, frei ist von allen seraphischen Floskeln. Mit seinen vierzig Quartanten theologischer Werke hat der letzte grosse Doctor der Sorbonne jener Sintfluth einen Damm entgegengesetzt. Die jesuitischen Andachtsbücher, voller Fabeln und Spielereien, die in Titeln und Titelkupfern schon die ganze Geschmacklosigkeit des Inhalts verkündeten, verdrängten Schriften altkirchlichen Geistes, die mit lebhafter Begierde empfangen wurden, und nach Verlauf eines Jahrhunderts noch so neu und gesucht waren, wie den ersten Tag [3]). Wider das mechanische Nivelliren der Jesuiten und ihr Verdrängen des Volksgeistes durch Ordensgeist fand hier der eigenthümliche Charakter des französischen Volkes in Denken und Literatur seine Entfaltung. Im Gegensatze zu den Jesuiten-Pensionaten mit ihrer Berechnung auf Ehrgeiz und Glanz agirten „die kleinen Schulen" [4]) St. Cyran's grosse Gedanken. Seine einfache Methode, wenig reden, viel dulden, noch mehr beten. Es war sein Genuss, mit Unterricht von Kindern sein Leben hinzubringen, zu den Studien rieth er nur ausgezeichnet tüchtigen Individuen, die leichtsinnige Be-

1) I, 261.
2) Herder, Adrastea. Werke XXXIII. S. 82.
3) *Heures de Port-Royal.*
4) Ueber sie besonders Saint-Beuve III. *les petites écoles.*

stimmung dazu belaste Staat und Kirche mit einer Masse von Menschen, die über alle Erdenkinder sich erhaben dünkten, weil sie trocken Latein verstünden, unlustig zu jedem einfachen, ehrlichen Berufe.

Das Leben der Einsiedler wird uns so geschildert: Morgens um drei Uhr stand man auf, nach gemeinsamen Frühgebeten küssen alle die Erde, täglich liest man knieend ein Capitel im Evangelium und eins im Paulus, was wir uns so zu eigen zu machen suchen, dass wir es in ein Dankgebet verwandeln. Um das recht zu thun, haben wir nicht für hohe Gedanken unsern Kopf, sondern unser Herz zu zerbrechen. Wir halten die von der Kirche empfohlenen Gebetsstunden, wie Sales das Haupt entblössend, so oft der Glockenschlag eine Stunde schlägt. In allen Dingen trachten wir, die Kunst zu lernen, gut zu beten und gut zu sterben. Nicht Kleidung, noch Namen zeichnen uns unter einander aus, wir nennen uns nicht Brüder, nicht Väter; alle bürgerlichen Aemter und Ehren sehen wir unter uns, alle kirchlichen hoch über uns. Wir haben keinen andern Ehrgeiz, als uns zu retten und selig zu werden, keine andre Freude, als büssend in der Einsamkeit zu leben, keine Abneigung als die gegen die Sünde, die Intrigue, das Interesse, keine Liebe als die zu Gott, der Kirche, Frankreich, den Brüdern.

Trotz der vielen klösterlichen Uebungen, zu welchen Arbeiten haben doch diese Männer Zeit gefunden! Andilly's Werke füllen acht starke Folianten. Arnauld drang besonders auf Studien der Schrift ohne Commentar, mit ihren Mysterien geschehe es wie mit dem Verständnisse eines Mannes, der sich nur halb erklärt durch Figuren und Räthsel, man muss zu seinen intimen Freunden gehören und in sehr innigem Verkehr mit ihm gelebt haben. Ein Wassertropfen, der nicht für einen Menschen genügt, befriedigt einen Vogel, die himmlischen Wasser haben das

Eigenthümliche, dass sie sich dem Maasse und Bedürfnisse eines Jeden anpassen, ein Lamm geht darin, doch sind sie tief genug, dass ein Elephant darin schwimmen kann. Ein heiliger Bischof dieser letzten Zeiten wiederholte oft, „er werde bis an's Ende der Welt mit Augustin gehen, und ich mit meiner Bibel". Hier ist ein Ansatz zur Erhebung in das Schriftprincip, von dem Beharren bei der gereinigten patristisch-augustinischen Tradition, die ja den Jansenismus vom Protestantismus scheidet.

Nach dem Zuge ihres Herzens kam Angelika nach Port-Royal zurück unter Glockengeläute und dem Jubel der Armen, wie in ihre Heimath; in der Noth, welche die Unruhen der Fronde begleiteten, war sie der Engel, der erst Scheu einflösst, dann tröstet. Denen, die ihr Leben noch ein wenig liebten, fing bei dem Ausbruch einer Seuche an bange zu werden, so sehr herrschten allenthalben des Todes Schatten. Doch mitten unter ihnen sah man, wie Christen sterben können; in verschiedener Weise klingen die Worte wieder, mit denen die Herzogin von Luines schied: O ewig lieben, o nie sterben, o ewig leben! oder Clara Arnauld: Wie gross ist's, mit der Hoffnung des ewigen Lebens zu sterben, Sieg, Sieg!

St. Cyran, „immer die Schwachen mehr als die Bösen fürchtend", war mitten in der Arbeit, wie der Christ es müsse, geschieden. — Saget den Jesuiten, wenn ich todt bin, waren seine letzten Worte, sie sollen nicht triumphiren, ich lasse zwölf Jünger nach, die stärker sind als ich.

Die Botschaft hätte die Jesuiten schwerlich gehindert, gegen Jansen, den neuen Häresiarchen, dem immer mehr Anhänger zufielen, ihre weitgreifenden Mittel zu bewegen; 85 Bischöfe mussten nach Rom schreiben, das Buch von Jansen habe gefährliche Irrungen und Wirren erregt, der heilige Stuhl möge einschreiten und entscheiden, wie Christus dem Sturme geboten; ein Concil zu berufen, sei un-

möglich, Eile thue Noth, die Betrogenen würden jetzt noch leichter enttäuscht, nur wenige wagten, sich einer Entscheidung der Kirche zu widersetzen, doch müsse sie bestimmt sein, um alle Ausflüchte abzuschneiden. Man erkennt die jesuitische Feder in diesem Brief; unter den Ausdrücken völligster Ergebung wird auf ein Concil, ein Schisma, die Langsamkeit der römischen Entscheidungen, die verwerfliche, nichtsnutze Dunkelkeit derselben mit einem Selbstgefühl hingedeutet, das sich bewusst ist, wo die eigentliche Entscheidung liegt. Dennoch wird gerade, weil eine Stelle gegen die Auctorität Roms im Werke Jansen's ihnen zu Hülfe kam, diese Auctorität so pomphaft hervorgehoben. — Die Partei Jansen's schickte Theologen nach Rom, wo Innocenz X. zehn vierstündigen Sitzungen der betreffenden Congregationen präsidirte. Als die Jansenisten Schriften Augustin's, auf die sie sich beriefen, im Rom drucken lassen wollten, ward es untersagt, ihre Vertheidigungsschriften mussten sie verstohlen dem Papste auf Spaziergängen in die Hände spielen. Lange verzögerte er die Entscheidung. Wenn er an den Rand des Grabens kam und mit den Augen die Grösse des Sprunges maass, hielt er inne und war nicht weiter vorwärts zu bringen (Pallacinini). Er sei kein Theolog, das erfordere sein Amt nicht, er sei Canonist und könne doch jetzt nicht mehr Theologie studiren. Nach Abfassung der Verdammungsbulle von fünf Sätzen aus Jansen's Augustin, in denen die schneidendsten Spitzen des Augustinismus sich darstellen, hörte Innocenz noch einmal die jansenistischen Theologen, die Jünger des heiligen Augustin, wie sie genannt sein wollten. Sie entwickelten den Sinn der fraglichen Sätze, den ketzerischen und den molinistischen, den man verwerfe, den katholischen, den man annehme. Bis tief in die Nacht dauerten die Reden, golden hätten sie gesprochen, meinte der Papst, änderte aber, von seiner Umgebung mit Furcht vor Angriffen auf die In-

fallibilität erfüllt, nicht seinen Entschluss. „Es war unmöglich", sagte Angelica, „dass 5 einfache Leute mächtig genug sein konnten, um all' den Kabalen und Intriguen der Molinisten, allen Briefen der Königin und der ganzen Verderbtheit des römischen Hofes zu widerstehen. Doch muss man den Muth nicht verlieren, der Stolz der Feinde wird bis zum Uebermuthe gehen, sie waren nicht stolz, wir nicht demüthig genug, Gott hat Wege, sie zu brechen."

Doch dies erwägt nur die eine Seite der Dinge, der Papst konnte die tridenter Beschlüsse nicht vernichten. Bei der Abschiedsaudienz bezeugt er den jansenistischen Gesandten, wie sehr ihre Reden ihn gefreut, und als sie gestehen, nicht zu glauben, dass Se. Heiligkeit durch das neue Decret die Lehre von der durch sich selbst wirksamen Gnade, noch die Lehre Augustin's beeinträchtigen wolle, antwortete der Papst erschrocken: *questo e certo.*

Es zeigt sich hier die unlösbare Verwickelung der Sache. Die Freunde Jansen's verwarfen den häretischen Sinn seiner Sätze, dennoch hat ihr Lehrer Calvin selig gepriesen wegen seiner Uebereinstimmung mit Augustin [1]). Jansen gab zu, die Kirche könne die Erörterung über einzelne Lehrsätze, um des Friedens willen, untersagen, aber diese Friedensliebe könne nie so weit gehen, unzweifelhafte Sätze des „*princeps doctorum*" zu verwerfen, und doch war das zu Trient unzweifelhaft von der gesammten lehrenden Kirche geschehen; mit einem „*haereo fateor*" hatte Jansen den Blick von diesem wunden Punkte abgewandt; der Papst verdammte sicher augustinische Thesen als vermessen, gottlos, lästerlich, häretisch, der heilige Geist habe ihn die Wahrheit ganz klar sehen lassen, ihm in einem Augenblicke die schwersten theologischen Probleme enthüllt, und erklärte gleichzeitig, dass er nicht daran

1) *Augustinus lib. III. c.* 8.

denke, Augustin's Lehre zu verdammen. Der Anspruch auf Unfehlbarkeit, die Dunkelheit des Begriffes der Lehrtradition, die Ehrfurcht vor Augustin, das Gefühl seines Irrthums, das kirchliche Bedürfniss, der Gegensatz wider die Protestanten, sind die Factoren dieser Wirren. Wollte man die Sätze nicht als ächtaugustinische verdammen, so blieb nichts übrig als die Zuflucht zum Doppelsinne, im katholischen Sinne hat sie Augustin, aber Jansen hat Augustin gefälscht, im häretischen Sinne finden sie sich bei ihm.

Die Jesuiten kannten diese Entscheidung im Voraus; 24 ihrer Prediger, ebenso viele Sturmglocken gegen Port-Royal mit seinen unbussfertigen, phantastischen, verzweifelten, tollen Nonnen, tobten auf den Kanzeln gegen den afrikanischen Hitzkopf, es wäre zu wünschen, er hätte nie über die Gnade geschrieben. Sie überboten sich in Abgeschmacktheiten bis zur Lästerung der Apostel. Paulus sei nur gültig, wo er mit Petrus stimme, er habe auch seine Briefe nie abzusenden gewagt, bis Petrus sie censurirt. Man wiederholte, wie ein *Bon mot*, die Genealogie: *Paulus genuit Augustinum*, *Augustinus Calvinum*, *Calvinus Jansenium*, *Jansenius Sancyranum*, *Sancyranus Arnaldum et fratres ejus*[1]). Einer nannte die Jansenisten englische Doggen, die Gallicaner Hofhunde, die Abbé's Löwenhunde, Schäferhunde seien die Jesuiten wie er. Der Pater Adam, in solchen Dingen besonders stark, machte seine Zuhörer zu Präadamiten, meinte man in Port-Royal, denn Niemand, der ihn gehört, könne denken, dass Adam der erste Mensch der Welt sei. — Man könnte sagen, diese Feinde hätten nicht besser verfahren können, wenn sie die Jansenisten unerschütterlich machen wollten. Die Bulle langte in Frankreich an und es geschah das Unerwartete,

1) Tallemant, Historiettes II, 317.

die Getroffenen nahmen sie an, doch nicht nach dem katholischen Princip unbedingter Unterwerfung unter die Entscheidung des heiligen Stuhles, sondern im Glauben an die Gültigkeit einer scheinbaren, feinen Unterscheidung. Auf den in Rom geltend gemachten Doppelsinn jener Sätze zog man sich zurück; man verdamme die verurtheilten Lehren nach ihrem häretischen Sinn, wo man sie finde, doch bei Jansen und Augustin ständen sie im katholischen. Den katholischen Sinn bestimmen, wie er im Augustin stehe, sei eine Glaubenssache, und komme dem heiligen Stuhle zu, dem man sich da unbedingt zu unterwerfen habe; zu bestimmen, ob sie in dem von der Kirche anerkannten katholischen Sinne, wie sie im Augustin sich fänden, bei Jansen stehe, gehöre für jeden Laien, denn das betreffe eine historische Thatsache, keinen Glaubenspunkt, der Papst könne über diese nicht entscheiden. —

Man erkennt sogleich, wie dies Verlegen der Entscheidung in das einzelne Subject, gestützt auf den Namen der bloss historischen Thatsache für dasjenige, was dogmatische Thatsache war, Auctorität und Unfehlbarkeit der Kirche aufhebt. Konnte die Kirche, gleichviel durch welches Organ, nicht unfehlbar entscheiden, ob Jansen Augustin gefälscht habe, so reicht die Erleuchtung durch den heiligen Geist nicht aus, den Sinn eines Kirchenlehrers zu bestimmen, thut sie das nicht, so konnte die Kirche nicht entscheiden, was Augustin gelehrt, seinen katholischen Sinn ist sie herzustellen nicht fähig, dies war geschehen; die Jansenisten erkannten es an, sie mussten ihr dieselbe Kraft zugestehen im Bezug auf Jansen. Nicht darauf war die Verdammung z. B. der protestantischen Irrlehren gestellt und gefordert, dass der Einzelne sie finde, die Kirche hat sie in den häretischen Schriften gefunden, und weil sie dieselben gefunden und verworfen hat, ist es für den Gläubigen Pflicht, dieser Bestimmung zu folgen.

In allen mit dem Glauben zusammenhängenden Thatsachen muss der Kirche Unfehlbarkeit zukommen, wie könnte sie sonst kanonisiren? Alexander VII., als Cardinal Chigi Hauptverfasser der Verwerfungsbulle, entschied, die fünf Sätze seien in dem verdammten Sinne in Jansen's Augustin. „Damit griff er der neuen Secte in's Herz". Des Meisters Werk sollte zerbrochen werden wie sein Grabmal. Der französische Klerus forderte als Bedingung der Absolution Unterzeichnung eines Formulars gleichen Inhalts. Mazarin's Verstimmung gegen die Jesuiten, die dem Könige mehr Mühe machten, als sein ganzes Reich, bewirkte einen kurzen Waffenstillstand, bis sie wieder losbrachen gegen die am Genfersee ausgebrüteten Frösche, für die römische Forderung, in der sie eine unzweifelhafte Bestätigung des Probabilismus erblickten.

Als Arnauld die Sentenz erfuhr, ging er betend in einer Galerie von Port-Royal auf und nieder: weil sie nur die Wahrheit in mir verfolgt haben, so hilf mir, Herr, dass ich für die Wahrheit kämpfe bis zum Tode! Angelika schrieb ihm: „Die Freude und heilige Ruhe, in der ich dich sah, um Alles, was Gott gefällt, in der Vertheidigung der Gnade zu leiden, hat meinen Geist so entzückt, dass sie alle menschliche Furcht verschwinden liess, die natürliche Liebe und Zärtlichkeit für meinen armen, kleinen Bruder darin erregt, bei dem Anblick der Uebel, die man ihm bereitet, aber die sich alle in Güter wandeln werden. Löscht man deinen Namen aus im Buch der Doctoren der Sorbonne, so wird er darum um so herrlicher stehen im Buche Gottes. Du wirst der heiligen Wahrheit besser durch Leiden als durch Schriften dienen."

Die Gegner Arnauld's zeigten die Haltlosigkeit der Unterscheidung von Thatsache und Glaubenssatz, aber drängten damit die Reflexion nur stärker in die Tiefe zur Untersuchung über das Geheimniss der Selbstbestimmung und

Selbstverantwortlichkeit, über die Grundlagen alles sittlichen Handelns. In der allgemeinen Verwirrung des Wollens und Wissens wandte sich Arnauld an einen der jüngsten Einsiedler mit den Worten: Sie sind jung, Sie sollten auch etwas thun. Es war Pascal, „der Apostel der tieferen Religion", dem alle Dinge Schleier sind, die Gott bedecken, unter denen der Glaube allein ihn erkennt.

Jansen's Schrift von der Begierde hatte den grossen Mathematiker mit dem Gefühle der Nichtigkeit weltlichen Wissens erfüllt, er war seiner Schwester Jaqueline nach Port-Royal gefolgt. Lebend in der Trauer um das menschliche Elend, dessen Bild er mit Rembrandischen Farben gezeichnet, gehörte doch seine Liebe dem gefallenen Engel, den er so schön als treu malt. Er blickte auf die schönen Ruinen der menschlichen Natur wie auf die Trümmer eines prachtvollen Tempels, voll Sehnsucht, die umgestürzten Säulen und die gebrochenen Bildwerke wieder hergestellt zu sehen [1]). Hier fand dieses Verlangen Verständniss, hier war es der Grundton des Gemeingefühls. Arnauld's Bitten nachgebend, schrieb er den ersten der Provinzialbriefe [2]), eine einfache Darlegung der Streitfrage zur Vertheidigung der Unterscheidung, die er selbst später als eine Schwachheit verworfen hat. Aber sie deutet das Gewicht der ethischen Punkte, die sich anschlossen, in feinen Zügen, in einer Sprache, wie sie kaum in Frankreich geschrieben war [3]). Der Brief that Wunder. In den nächstfolgenden waren die

1) *Genius and writings of Pascal. Edinbgh Review. Jan.* 1847, eine höchst geistvolle Arbeit, auch in's Französische übersetzt: *Genie et écrits de Pascal trad. par Feugère. Paris* 1847.

2) Paris 1669.

3) Wäre es zu viel gesagt, fragt Ranke, wenn man behauptete, dass unter den flüchtigen, auf den Streit des Augenblickes berechneten Hervorbringungen der neueren Zeiten in Beziehung auf die Form ihr der Preis gebühre? Franz. Geschichte III, 365.

Jesuiten nur gestreift, vom vierten an wandte sich die volle Polemik des christlichen Sokrates gegen die neuen Sophisten. Schon länger hatte er den Plan bei sich bewegt, die Lectüre Escobar's trieb seine sittliche Entrüstung auf die Spitze, er glaubt sich berufen, die Jesuiten nicht zum Sprichworte bloss, auch zum Hasse und Fluch der Welt zu machen. Es ist ihm gelungen. Den Punkt wählte er, auf dem ihre Herrschaft ruhte, ihre gräuelvolle Moral; nicht im Kreise der Theologen, vor aller Welt drückt er ihnen das Brandmal auf. Er stürzt die Throne, auf welche der Stolz des Ordens wie zur Verhöhnung des Evangeliums einen Escobar, Caramuel, Lessius, als die andern Aeltesten vor dem Stuhle des Lammes, erhoben. Wer die Briefe einmal gelesen, schrieb der Marschall Fabert, ein einfacher Soldat ohne theologische Einsicht, und die Frömmigkeit, wie er selbst sagt, mehr bewundernd als übend, müsse die Jesuiten auf ewig verabscheuen, nur durch den Satan könnten solche Lehren in die Kirche gebracht sein.

Gegen die leichte Einrede, der Verfasser sei ein Ketzer, er gehöre zu Port-Royal, bekennt Pascal: „ich hänge, Gott sei Dank, an nichts auf der Erde, als an der katholisch-apostolisch-römischen Kirche, leben und sterben will ich in ihr, in Gemeinschaft mit ihrem Oberhaupt, überzeugt, dass ausser ihr kein Heil ist.“ Später hat er, obwohl, wie der Jansenismus, streng katholisch in der Sacramentslehre, doch von den Entscheidungen der Päpste und der Kirche an das Tribunal Christi appellirt. Port-Royal sollte die „unsterblichen Lügner“ büssen. Die Zeit war gekommen, wo nach dem Worte Gregor's I. der Glaube schimpflich und die Wahrheit ein Laster war. Grausame und feige Verfolger, hatte Pascal ausgerufen, können denn auch die einsamsten Klöster nicht mehr gegen eure Verfolgungen sicher sein? Während die geweihten Jungfrauen Tag und Nacht Christum im Sacramente anbeten, hört ihr Tag und

Nacht nicht auf zu schreien, sie glauben nicht, dass er in der Eucharistie und zur Rechten Gottes ist. Ihr schneidet sie öffentlich ab von der Kirche, während sie verborgen für euch und die gange Kirche beten. Ihr lästert, die kein Ohr haben, euch zu hören, keinen Mund, euch zu antworten, aber Christus, in dem sie verborgen sind, um bald offenbar zu werden, hört euch und antwortet für sie.

Man fürchtete diesen unsichtbaren Vertreter am wenigsten. — Mazarin war indifferent gegen die Geschicke eines armseligen Klosters, die Königin verletzte der Spott der Provinzialbriefe, die zweite Zerstreuung der Einsiedler trat ein. Doctor Arnauld floh vor der Bastille in tiefe Verborgenheit, die ihn zwölf Jahre begrub. Man suchte ihn in Port-Royal, eine Nonne sprach, auf ihr Herz deutend: „reisst ihn hier heraus, wenn ihr könnt.“ Umsonst bat Andilly, ihn in seiner Einsamkeit sterben zu lassen. Gott sieht Alles, sprach Angelika, ohne Glauben ist Alles unerträglich, mit ihm Alles sanft, seien wir nur innerlich so einsam wie äusserlich. Man erwartet nur Wasser von der Tiber und Befehl, uns zu tödten. Sie offenbarte hier die glühende, kraftvolle, zärtliche Liebe, die sich zu erniedrigen und zu erheben wusste, wie es noth war, die sich gefürchtet und liebenswürdig machen konnte, und das Geheimniss besass, Alles zu stürzen durch ihre Gewalt, Alles zu erheben durch ihre Güte [1]). Die Heilung der Nichte Pascal's durch das Dornenwunder verzögerte kurze Zeit den entscheidenden Schlag [2]). Die Verbindung der getäuschten

1) *Memoires de la M. Angélique III, p.* 207.

2) Sainte-Beuve hat III, 111 die Berichte über die Krankheit und die ärztlichen Atteste einer eingehenden Kritik unterworfen, aus der hervorzugehen scheint, dass das Uebel eine durch Verstopfung des Thränenkanals hervorgebrachte Geschwulst der Thränendrüsen war, und durch den Druck des Reliquienkästchens gepresst das Hemmniss im Thränenkanale beseitigte und dadurch die Heilung eingetreten ist;

Genossen Port-Royals mit dem schlauen Cardinale Retz[1]), die Opposition gegen die höchsten Auctoritäten aus Gewissensgründen, Verläumdungen aller Art führten ihn herbei. Ludwig XIV. erklärte 1660 dem französischen Klerus, da bei einer Spaltung dieser Art Störungen des öffentlichen Friedens im Reiche durch empörerische Geister und Missvergnügte nicht ausbleiben könnten, so wolle er, um seiner Seligkeit und des Seelenheiles seiner Unterthanen willen, dass der Jansenismus völlig vernichtet werde.

Alle Geistlichen, Mönche, Nonnen, Lehrer sollten bei Strafe der Ketzerei das päpstliche Urtheil unterzeichnen. Angelika eilte in diesem schweren Kampfe des Gewissens mit der kirchlichen Pflicht an ihren Platz, was auch geschehe. Sie ging nach Port-Royal de Paris. Die Nonnen weinten — „ist das euer Gottvertrauen, dass ihr euch vor Mücken, vor Menschen fürchtet, man muss für Alles danken, lasst uns das Tedeum singen.“ Pascal's Schwester gab das Leben, dies zerbrechliche Ding zwischen Himmel und Hölle, für den Frieden ihres Gewissens hin, das Wort ihres Bruders mit hoher That besiegelnd. Sie wies ihre Freunde mit jeder Umdeutung des Formulars, um ihr die Unterzeichnung zu ermöglichen, zurück. Nach furchtbaren innern Aengsten erklärte sie, unbeweglich in dem Glauben, dass nur die Wahrheit wahrhaft frei mache, die Unterzeichnung für dasselbe, als wenn man den Götzen räuchernd sich entschuldigt halte für das Kreuz, das man im Aermel trage. „Ich muss unterliegen ohne den Trost, dass wenigstens Einige sich freiwillig zu Opfern der Wahrheit hingeben. Ich weiss, es ist nicht für Nonnen, die Wahrheit

---

nichts beweist eine eigentliche Thränenfistel oder gar das Angefressensein der Knochen; rasch steigert sich das Wunder, Benedict XIV. lässt das Auge völlig ausgeflossen sein. —

1) Diese Beziehungen sind von Ranke, Französ. Geschichte III, S. 326 fl. in seiner grossartigen Weise dargelegt.

zu vertheidigen, obwohl man sagen könnte, durch ein trauriges Zusammentreffen sei es dahin gekommen, dass, weil die Bischöfe den Muth von Nonnen haben, Nonnen denn von Bischöfen haben müssen, und wenn es nicht unsere Sache ist, die Wahrheit zu vertheidigen, geziemt es uns doch, für sie zu sterben. St. Cyran hat tausendmal gesagt, die geringste Glaubenswahrheit müsse mit ebenso viel Treue vertheidigt werden als Christus" [1]). Unter diesem grossartigen Gesichtspunkte ward die Fehde in demselben Sinne, in welchem die Provinzialbriefe das Feilschen mit der Wahrheit geisseln, aufgefasst. Das Buch des todten Bischofs ist die Folie des Kampfs um Alles, was dem Menschenleben Halt und Weihe giebt. Hier ist auch Gehorsam, und doch wie verschieden von der jesuitischen Obedienz! Die tiefen Erschütterungen jener Tage haben die Bekennerin getödtet, Gott gebe uns die Gnade, zu sterben wie sie! rief ihr Bruder ihr nach.

Die Nonnen blieben unerschüttert, als man ihnen die Zöglinge, die Novizen, nahm; Angelika wollte den Muth nur verlieren, wenn es keinen Gott mehr gebe, so lange Gott noch Gott ist, will ich auf ihn hoffen! — Bei einer Procession sank sie, vom Schlage getroffen, mit dem Kreuze, das sie trug, in der Kirche zusammen, und starb ohne die, denen ihr Herz gehörte, doch getröstet; „nie habe ich Menschen an Gottes Stelle gesetzt, ohne ihn sind sie doch nichts und ohne sie wird er mir Alles sein." *In te Domine speravi, non confundar in aeternum!*

Agnes Arnauld trat an die Spitze des Ordens. Mit dem Bilde der Ewigkeit im Herzen, nur den gegenwärtigen Augenblick sehend, hatte sie so wenig Unruhe im Herzen über die Zukunft, als sie wenig über die Vergangenheit nachsann. Auch gegen die Feinde ist ihr die harte Rede ihres

---

1) Cousin, *Jaqueline Pascal vie et lettres p.* 240.

Bruders zu streng; nichts gegen die Liebe. — Philipp von Champagne hat sie gemalt mit seiner kranken Schwester in der Zelle betend, aus ihren Zügen sprechen die Lieblingsworte: „Willst du beten lernen, bete oft, wie man eine Sprache nur durch Sprechen lernt, so nur durch häufiges Reden mit Gott die Sprache für ihn.“ Pius VII. führte durch Napoleon's Gunst dies Gemälde über die Alpen, das Bild der unbeugsamen Gegnerin und der treuen Tochter des heiligen Stuhles hat das Zimmer des frommen Papstes geschmückt. —

So dunkel sich das äussere Geschick von Port-Royal gestaltete, zog Agnes doch Herzoginnen und Fürstinnen in seine Mauern, wenn auch Manche nur das Bedürfniss, ohne Aussicht zu Intriguen sich die Langeweile zu vertreiben, zur Bibel führte.

Eine Pause in der Verfolgung war durch die Verfolger herbeigeführt. Der Taumel des Sieges über den Jansenismus hatte die Jesuiten, je mehr derselbe ihr Werk war, zu einer Vergötterung der päpstlichen Würde und Macht getrieben, in der sie sich gänzlich mit vergötterten, von der das französische Königthum für seine Auctorität fürchten konnte. Man gedachte an Philipp August und Innocenz. Ludwig gab nur das Zeichen zur Erhebung aller nicht ultramontanen Elemente, und wieder überboten sich Parlament und Sorbonne in Bezeugungen der gallicanischen Tradition. Als Sacrilegium bezeichnete man die strenge Theorie der Infallibilität.

Doch diese von politischen Combinationen gestützte Erhebung verlor nach dem Frieden zwischen König und Papst Gunst und Halt. Alexander VII. rügte, dass in Frankreich das Gift des versteckten Calvinismus noch schleiche, wie eine Schlange, nachdem der Kopf getreten ist, die Glieder bewegt, er befahl, gerade auf Port-Royal loszugehen und das jansenistische Nest auszustöbern, „denn das Land

Jansenien grenze südlich an ein unergründliches Meer voll Ungeheuer, östlich an die weiten Auen von Libertinien, nördlich an Calvinien, westlich an Deesperien." Im Sinne dieser päpstlichen Geographie fragten Visitatoren die Nonnen, ob Christus für Alle gestorben, ob man der Gnade nicht widerstehen könne, ob die Gebote Gottes unerfüllbar seien; einer ward die Frage gestellt: wenn dir von Gott geoffenbart würde, dass du nicht zur Zahl der Prädestinirten gehörtest, was würdest du antworten? — „Mein Gott", sprach sie, „wenn du mich auch in Verdammniss stürzen wolltest, würde ich dich doch lebenslang lieben." Das Resultat der Visitation war die Erklärung, man habe die Nonnen, denen zufrieden, frei, offen die Freude auf's Angesicht geschrieben sei, unschuldig an allem Vorgeworfenen gefunden. Um dasselbe zu entkräften, schrieb man eine neue Formel vor: ich unterwerfe mich aufrichtig der Constitution des Papstes Innocenz X. nach ihrem wahren Sinne, wie ihn Alexander VII. bestimmt, und erkenne mich im Gewissen gebunden, ihr zu gehorchen, verdamme mit Herz und Mund die Lehre der fünf Sätze von Cornelius Jansen, die in dessen Buche Augustinus enthalten, von zwei Päpsten und den Bischöfen verdammt sind, sie enthatten nicht die Lehre Augustin's, die Jansen falsch gegen den Sinn dieses Kirchenlehrers ausgelegt.

Als die Forderung zum Unterzeichnen den Nonnen zukam, fragte Agnes, ob sie die Excommunication scheuten, — — „mehr die von Gott als von den Menschen." Ludwig XIV. entschied, „sie mögen in der Unwissenheit sein, aber sie sollen gehorchen", ihre Weigerung erschien ihm jetzt als Widerstand gegen seine göttliche Majestät, sein königlicher Despotismus hielt sich dem jesuitischen solidarisch verbunden; ein päpstliches Breve forderte Ausrottung der jansenistischen Ketzerei. „Herr von Paris", soll die Königin zum Erzbischof gesagt haben, „erinnern Sie sich, un-

ter welchen Bedingungen sie das Bisthum erhielten, man wird sehen, wie sie sich benehmen." Es ward für Hardouin de Prefixe eine Ehrensache seiner Jurisdiction, sich vollen Gehorsam zu verschaffen, der zugleich dem französischen Episkopate galt. Der Prälat gestattete Bedenkzeit, die Nonnen appellirten bei den Gerichten auf Erden und den Heiligen des Himmels im Bekenntnisse des Tridentinum. Das Sacrament ward ihnen entzogen; mit der Drohung: „Thut ihr nicht, was ich fordere, so werde ich euch zwingen", hatte der Erzbischof sie verlassen. Agnes schlug die Bibel auf und las: das ist eure Stunde und die Macht der Finsterniss. Ihren Bruder Andilly empfing sie am Tage der Rückkehr des Bischofs mit der Losung: das ist der Tag, den der Herr gemacht. Knieend beschwor Andilly den Bischof: sie haben ja gehorcht, so weit es ihr Gewissen erlaubte; „welch' ein Gewissen", ward ihm geantwortet, „war es nicht genug, dass ich sie ihres Scrupels entband"? Er hätte mit der ganzen Rüstung seiner Casuisten gegen diesen Scrupel ausziehen mögen, er war doch diesen Waffen unüberwindlich. Die Appellation verlachte er: protestirt, appellirt, macht, was ihr wollt, nur gehorcht, wenn alle Welt sich durch die Unterschrift in Verdammniss stürzte und nur ihr in den Himmel kämet, dann bliebe viel Platz. Immer summarischer wird das Verfahren, immer enger sieht sich Port-Royal von den zerstörenden Gewalten umschlossen. Zwölf Nonnen von der Razza Arnauld wurden als Gefangene in andere Klöster verbannt, „die Menschen, auch Papst und Erzbischof, können uns den Himmel nicht verschliessen, Mutter Angelika sagt, was nicht ewig ist, macht mir keine Angst." Eine Nonne hatte sich zur Unterschrift entschlossen, als sie den Erzbischof kommen hörte, sagte sie: „Wenn man mir die Wahl liesse und spräche: hier steht der Erzbischof, dich unterschreiben zu lassen, und hier der Scharfrichter, dir das Haupt abzuschlagen, mit

Freuden würde ich zu diesem gehen, hoffend, Gott werde mir Erbarmen angedeihen lassen, weil er meine Angst, ihn zu beleidigen, kennt.“ So machte der König, wie die Prinzessin Guemené sich ausdrückt, nicht bloss Herzöge, Erzbischöfe, Bischöfe, auch — Märtyrer. Agnes trug in ihrem Gefängniss die Betrübniss durch Betrübniss. Was ist unser Leiden gegen die Passion Christi, wie maassvoll reden die Evangelien davon, was sollten wir dann so viel Worte desshalb machen! Ewig werde sie bleiben müssen, wo sie sei, drohte man, „meine Ewigkeit wird nicht lange mehr sein.“

Die Klöster machten Schwierigkeiten, Bewohnerinnen von Port-Royal aufzunehmen, desshalb kamen alle nach Port-Royal des Champs. Die Garden des Königs von Frankreich wurden die Garden der Nonnen und ihrer Dienstboten, doch war's wie eine Auferstehung. An den Erzbischof schrieben sie: der Creatur kann das Opfer nicht gebracht werden, das der Mensch nur dem Schöpfer schuldet, seines Urtheiles und seiner Vernunft. Man hat Alles gethan, uns Christum zu rauben, indem man uns von seinem Tische trennte, da aber überall, wo sein göttlicher Leib ist, die Adler sich sammeln, haben uns Glaube und Liebe als Flügel über all' die Hindernisse hinweggehoben. Wenn wir nun so glücklich sind, uns mit allen Kräften auf den Geliebten unsrer Seele zu stützen, wird er auch in den grössten Bitterkeiten des Todes unsre Wonne sein, der himmlische Vater wird unsre Beichte annehmen, uns den Sündenschmerz geben, der die verweigerte Absolution ersetzt, Christus wird uns das Viaticum der Gnade einflössen, um uns auf dem engen von ihm gewiesenen Wege zu stärken. Das ist die Erhebung über die absolute Nothwendigkeit der sichtbaren Kirche, die Freiheit, die über ihre Majestät emporträgt. —

Allen Gottesdienst versagte der Erzbischof, den Sterbenden gab er die Appellation an den grossen Erzhirten, den

Gott von den Todten erweckte, mit in's Grab, Die Einsiedler wurden verhaftet, wo man sie fand, einige haben zwanzig-, dreissigjährige Gefangenschaft geduldet, die der Graf de Maistre vollkommen gerecht findet[1]). Die Uebersetzung der Bibel von Mons hat Sacy mit seinen Freunden in der Bastille vollendet, diese Jahre in der Schmach der Einsamkeit für die sanftesten seines Lebens haltend.

Der Episkopat, in seiner Darstellung und seinem Doppelinteresse bald mehr zum Könige, bald zum Papste gezogen, trat auf's Neue in den Streit ein. Vier Bischöfe, Männer, wie St. Cyran's Episcopalismus sie voraussetzte, erhoben ihre Stimmen gegen den Zwang der Gewissen an Port-Poyal, die von Beauvais, Pamiers, Abet und Heinrich Arnauld von Angers, Angelika's Bruder. Ein apostolischer Mann, der 40 Jahre lang nie seinen Sprengel verliess; im Pallaste Barboint zu Rom stand seine Bildsäule, weil er der Familie Frieden gegeben, die beste Empfehlung bei ihm war, sein Feind gewesen zu sein. Seine Pfarrer hatte er aus den Schenken in die Kirchen zurückgeführt. Die Einwohner von Angers vergötterten ihn; bei einer Ueberschwemmung bei der Stadt war er im Schiffe durch die Strassen gefahren mit Brod und Kleidern für die Kinder. Man könne, erklärten sie, nichts weiter fordern als äussere Unterwerfung unter die päpstlichen Entscheidungen aus Achtung vor der Kirche, keine innere Ueberzeugung. Sie verlangen, sei Ketzerei. Alexander VII. gebot 12 Bischöfen, ihre Collegen bei Strafe der Entsetzung zur einfachen Unterzeichnung zu zwingen; tief verletzt, lehnten sie diesen Auftrag ab, die 4 Bischöfe ermahnten in einer Encyclica den Episkopat gegen die Eingriffe Roms, das dem Episkopate alle seine göttlichen Rechte entreisse; man meinte, die französische Kirche habe den Gipfel der Knecht-

---

1) Sainte-Beuve III. p. 128.

schaft erreicht. Wir Alle sind Nachfolger der Apostel, der Papst ist unser Haupt, aber nicht allein Bischof, der heilige Geist hat jeden unter uns gesetzt als Vicar, sein Theil zu regieren und Theil zu nehmen an den Sachen der ganzen Kirche [1]). Ludwig XIV., aus Absolutismus hier gegen Rom nicht minder eifersüchtig als sein Klerus, Clemens IX, persönlich mild, durch die Herzogin von Longueville um Frieden beschworen, ein Zerwürfniss mit der Majorität der Bischöfe fürchtend, gaben der Kirche den Frieden 1669 durch Sanctionirung der Unterscheidung von Thatsache und Glaubensfrage, es genügte, um des Friedens willen, sich nicht gegen die Entscheidungen der Päpste zu erheben. Eine Denkmünze sollte ihn verewigen: sie zeigt auf der Antica Ludwigs Bild, auf dem Revers einen Altar mit der offenen Bibel, über demselben die Schlüssel Petri und ein Scepter, über dem die strahlende Taube schwebt, *restituta ecclesiae Gallicanae concordia.* Irre ich nicht, bemerkt Ranke, so ist diese Abkunft ein überaus bedeutendes Ereigniss in der Geschichte der katholischen Kirche, der Anspruch der päpstlichen Gewalt über die Dinge, welche den Glauben nicht unmittelbar berührten, mit absoluter Auctorität zu entscheiden, ward durch den Widerstand einiger armen, in einem bestimmten Falle in ihrem Gewissen geängsteten Nonnen, ein paar Doctoren und Bischöfe noch einmal zurückgewiesen. Seit mehreren Jahrhunderten war es die Tendenz der Kirche, den Kreis der Rechtgläubigkeit immer enger zu ziehen, diesmal behauptete sich eine divergirende Ansicht auch nach schon geschehener Entscheidung, ohne dass sie der Ketzerei geziehen werden durfte; das unbedingte Gebot, das bisher jeden Widerspruch mit eiserner Hartnäckigkeit vernichtet hatte, ward einmal in seinem engern Kreise nicht vollkommen Meister [2]). Ar-

1) *Lettres de quatres eveques p.* 30.
2) Französische Geschichte III. 343.

nauld tauchte auf aus seiner Verborgenheit, ward dem Nuntius und dem Könige vorgestellt, der hoffte, er werde die ihm von Gott geschenkten Talente zur Vertheidigung der Kirche anwenden. Der Papst urtheilte von dem scharfsinnigen Bestreiter der Protestanten: „er hat hohe Verdienste um die Kirche, es wäre zu wünschen, dass der Tod ihr nie einen so grossen Mann entreisse“[1]. Denn um den Vorwurf des Calvinismus scheinbar völlig abzuwerfen, vertheidigt der gewandte Polemiker die Glaubenspunkte, in denen er, wie der Jansenismus, streng katholisch blieb, besonders die Lehre von der Messe mit allen Mitteln der Dialektik und Gelehrsamkeit. Mochte er indess noch so fest halten an denjenigen Elementen des Katholicismus, die der Protestantismus ausgestossen, die jansenistische Gnadenlehre war so calvinisch, dass reformirte Theologen meinen konnten, sie sei aus den Dortrechter Beschlüssen geschöpft. Es ist dies der Punkt, der beide Gestaltungen des Augustinismus scheidet, noch mehr als der ascetische Geist, wenn schon eben diese Eigenthümlichkeit den Jansenismus charakterisirt, „dass trotz der Lehre von der alleinseligmachenden Gnade doch im Leben das höchste Gewicht auf fromme Werke und Entsagungen gelegt wurde.“ Es scheint das dunkele Gefühl der innern Verwandtschaft zu den Jüngern Augustin's unter den Ketzern dahin getrieben zu haben, die Seiten des Gegensatzes mit der bittersten Schärfe hervorzuheben. Jansen, unentgeltlich in Rom bestätigt um seiner Verdienste gegen die Ketzer willen, hat in der Politik Richelieu's seine Verbindung mit den „heidnischen“ Mächten als das verdammlichste bezeichnet, den Glaubenszweifeln eines Katholiken zieht er fast den Scheiterhaufen vor. St. Cyran las kein protestantisches Buch, ohne durch das Zeichen des Kreuzes sich gegen die sata-

1) *Praefatio causae Arnaldinae p. LX,*

nischen Einflüsse desselben zu schützen, es ist bekannt, welches Verderben Pascal von den Ketzern über die Kirche ausgehen lässt. Man sollte denken, dass der jansenistische Hass gegen alles Akatholische den Groll der Jesuiten gemildert habe, aber treffend bemerkt Lamennais, den der Orden mit um den Cardinalat gebracht hat [1]), aus schmerzlicher Erfahrung: „Wer das Ziel des Ordens, Herrschaft des Katholicismus verfolgt und dabei nicht dem Orden sich fügt, erregt seine Eifersucht und hat, je nach den Umständen, offenen Krieg oder tausend Hemmnisse zu erwarten“ [2]).

Auch den Nonnen von Port-Royal, welchen der Friede des Gewissens, so von der Verweigerung jeder Unterschrift abhing, dass sie in dieser Hinsicht sich für todt achteten, gab momentan der Kirchenfriede Ruhe und Zutritt zum Sacrament. Sie verglichen ihre Freude mit der der heiligen Frauen, die, nachdem sie ihres Erlösers beraubt gewesen, sich plötzlich zu seinen Füssen sahen. Wie unter Trümmern fanden einige Einsiedler sich zusammen. Anton Arnauld war dem Purpur nicht fern [3]). So gnädige Briefe schrieb ihm der Papst, dass seine Feinde sie zuerst als ganze Fälschungnn, dann die Copieen als unzuverlässig bezeichneten; Alles wurde aufgeboten, die *Morale pratique des Jésuites* auf den Index zu bringen, Letellier's Buch über das Christenthum in China nahm die Stelle derselben darin ein. —

Die Jesuiten hätten nicht sein müssen, was sie waren, um die Rache für die Provinzialbriefe, für Arnauld's Denunciation ihrer Moral, für den dadurch veranlassten Fluch der Kirche über ihre gefeiertesten Casuisten zu vergessen. Der Beichtvater Lachaise hatte der Montespan gesagt:

1) Wiseman, Erinnerungen an die letzten Päpste. 1858. S. 238.
2) *Affaires de Rome p.* 20.
3) *Praefatio causae Arnaldinae LXI.*

sie sei von Gott erwählt, die Jansenisten rettungslos zu verderben. Als politischer und kirchlicher Hochverrath galt die Sache des Augustinismus. „Man bediente sich des Vorwurfes des Jansenismus, um eine grosse Zahl rechtschaffener Leute verdächtig und unnütz zu machen, so unterwürfig gegen den heiligen Stuhl sie auch waren, bloss weil sie sich bestrebten, die Reinheit der christlichen Moral wiederherzustellen, die nicht nach Aller Geschmacke ist.“ Ein für den Papst bestimmtes Verzeichniss unsittlicher Sätze aus jesuitischen Schriften ward dem Könige hinterbracht; er erklärte es für eine Einbildung, bis ihn das Breve Innocenz XI., seines Todfeindes, von der Realität überzeugte, indem es 65 anstössige, ärgerliche, giftige Lehren der Jesuiten verfluchte.

In dem ausgebrochenen Regalstreite Ludwig's mit der Curie, aus dem die Declaration der gallicanischen Artikel hervorging, traten die jansenistischen Bischöfe für die Freiheit der Hierarchie von der Knechtschaft des Staates gegen den König und seinen Primat auf des Papstes Seite. Dieser, „kräftig, rücksichtslos, ehrenwerth“, im Kreuze Christi seinen Ruhm suchend, war entschlossen, nicht zu weichen, es komme Leben oder Tod. Als der Tod der päpstlichen Bundesgenossen dem Könige die Gegenstände seines Hasses entzog, leiteten die Jesuiten, immer auf der Seite der Macht stehend, denselben unverkürzt auf Port-Royal über. Man benutzte die albernsten Lästerungen dagegen, wie die von den Reformirten ausgehende, die Zöglinge müssten socinianische Schriften lesen. Und Arnauld hatte doch selbst auf die Ungnade Roms hin die gallicanischen Artikel gebilligt, er hatte gegen die wahnsinnigen Anschuldigungen eines Vates die Jesuiten in England vertheidigt. Arnauld habe eine Verschwörung zur Aufhebung des Christenthums gestiftet, am Hexentanze Theil genommen. Er musste als ein neuer Arnold von Brescia aus Frank-

reich fliehen. In Holland, der alten Heimath der augustinischen Theologie, das er wählen musste statt der ewigen Stadt, hat er so verborgen, dass sein Aufenthaltsort unbekannt geblieben ist, jahrelang gelebt. Auch um seiner Freunde willen umgab er sich mit diesem Geheimnisse, der bekannte päpstliche Vicar Codde ein Rigidist, der zum Bibellesen ermahnte, hat es vor der Inquisition büssen müssen, Arnauld einmal beherbergt zu haben. In seiner Einsamkeit setzte er alle Uebungen Port-Royals fort, jeden Tag schlossen die Gebete für das Kloster, seine Freunde und Frankreich. Denn mit der Liebe eines Verkannten und eines Franzosen hing er am Vaterlande. Man erzählt, war er einmal von Arbeiten abgemattet, so brauchte man ihm nur zuzurufen, die Franzosen seien geschlagen, oder der König habe die Belagerung einer Festung aufgehoben, um ihn zur lebhaftesten Bestreitung der Wahrheit einer solchen Kunde zu erregen. Mit dem Verfasser der Logik von Port-Royal voll tiefer, weiterführender Gedanken, der allgemeinen Grammatik, in der er die Grundwahrheiten und Naturbestimmungen der Sprache zu erfassen suchte[1], tauschten Leibnitz[2], Bossuet, Malebranche gern ihre Ansichten aus. Er hat die speculativen Elemente Augustin's dem Cartesianismus gegenüber eigenthümlich zur Geltung gebracht[3]. Schon krank richtete er an Malebranche Briefe über die schwierigsten philosophischen Probleme, sein letztes Buch über Kanzelberedsamkeit zeigte nicht die geringste Abnahme der Kräfte des 82jährigen Greises. Boileau sah seinen höchsten Ruhm in Arnauld's Vertheidi-

1) Wachler, Handbuch der Geschichte der Literatur IV. 135.

2) Leibnitz, Theodicée 482. Briefwechsel zwischen Leibnitz, Arnauld und Ernst von Hessen-Rheinfels, herausgeg. von Grotefend. 1846. 8.

3) *Oeuvres philosophiques d'Arnaud publ. par Jourdain. Paris* 1843.

gung seiner Satiren, noch auf sein Grab möchte man es mit goldenen Worten schreiben. Zwei Jahre zuvor hatte er die Psalmen auswendig gelernt, um sie in seinen letzten Tagen, wenn er sich mit sonst nichts mehr beschäftigen könne, zu überdenken. Nur acht Tage litt er gering, ohne Studien und Gebete zu unterbrechen, am 8. August 1694 starb er, zeitig genug, um die letzte Verfolgung Port-Royals nicht mehr zu sehen, das nach seinem Wunsche sein Herz empfing. Auch über das hohe Alter Arnauld's hatten sich die Jesuiten geärgert: es müsse nicht weit her sein mit seiner Busse, die Pflege der Freunde werde wohl mehr thun, als für einen Anachoreten gezieme; gebt uns Arnauld's, erwiederten die Jansenisten, mit flüssigem Golde wollen wir sie erquicken! Jetzt liessen sie Santeuil die schöne Grabshrift fast mit dem Tode büssen. —

Ad sanctas rediit sedes, ejectus et exsul,
Hoste triumphato. Tot tempestatibus actus,
Hoc portu in placido, sacra hac tellure quiescit
Arnaldus, veri defensor et arbiter aequi.
Illius ossa memor sibi vindicet extera tellus;
Huc coelestis amor rapidis cor transtulit alis,
Cor nunquam avulsum, nec amatis sedibus absens.

Nicht einmal die Bildnisse Pascal's und Arnauld's sollten der Nachwelt erhalten bleiben, aus Perrault's *Hommes illustres* mussten sie auf königlichen Befehl entfernt werden. Man wandte auf sie das Wort des Tacitus über die Bilder des Brutus und Cassius an: *praefulgebant eo ipso quod non visebantur.*

Einzelne Gewaltthaten konnte Innocenz XI. nur beweinen, er regierte lange genug, dem letzten Sprossen der Arnauld in Port-Royal einen friedlichen Tod zu sichern. Noch einmal bricht die Fehde in den weitesten Dimensionen aus um das Testament Quesnell's, den *Cas de conscience*, zwischen Noilles und Lachaise, nur für die

Geschichte des Jansenismus, nicht die Port-Royals, bedeutend. Ueberhaupt nach den tragenden Charakteren und dem Gewichte des Gegenstandes ein matter Abglanz vergangener Tage; kein St. Cyran, kein Arnauld erscheint unter diesen Epigonen. Port-Royal selbst tritt in den Hintergrund, seine geistige Geschichte ist vollendet, als Ludwig XIV. froh, seine Busse, wie bisher auf dem Rücken der Reformirten, nun auf dem der Jansenisten ausüben zu können, ihr den grausamen Schluss gab. Clemens XI., mit ihm verbündet, verwarf die von seinen Vorgängern gestattete Unterzeichnung, und als die Nonnen von Port-Royal nicht zu bewegen waren, dem Geiste ihrer Ahnen nicht untreu zu werden, hob der Papst das Kloster auf wegen Anhänglichkeit der Bewohnerinnen an der Ketzerei des Jansenismus und der Verachtung päpstlicher und königlicher Auctorität.

Doctor Arnauld ward von der Sorbonne ausgeschlossen, um ihn und seine Freunde mit einem Schlage zu vernichten. Es galt die lästerlichen, verdammlichen, häretischen Behauptungen; man könne ohne eigene Erkenntniss keine Sätze als häretisch verdammen, Paulus und Petrus seien mit gleicher Auctorität Häupter der Kirche.

Der 95jährige Lachaise wollte nun in Frieden dahinfahren, denn seine Augen hatten die Axt an die Wurzel der giftigsten Ketzerei legen sehen. Aber dieser Baum riss in seinem Sturze diejenigen, die ihn gefällt, an einen Abgrund, der sie verschlungen hat. Die Zerstörung begann, die Mauern stürzten zusammen über den Gräbern, als sollten sie dieselben schützen, aber die Särge der Arnauld zuerst wurden hinweggeführt, man öffnete die Ruhestätten aller derer, deren Namen durch die Trümmer leuchteten. Dann kam die Reihe an die unbekannten Gräber der Nonnen, Einsiedler, Diener; die Arbeiter hörten weder Natur noch Vernunft, von Wein berauscht, stritten sie sich um

Grabtücher, die Hunde um die Leichname, in der Kirche lagen die verwesten Reste umher; während eines Orkans, der die letzten Bäume Andilly's entwurzelte, lud man die Leichname massenweise, grässlich verstümmelt, auf Wagen, ein gemeinsames Grab nahm sie auf. Die Herzen Angelika's, Andilly's, Anton Arnauld's bewahrt die Kirche von Pomponne. *Tandem requiescunt.* Es ist das Vorbild der Geschicke der Königsgräber von St. Denys.

Der Pflug, der die heilige Asche Port-Royals durchfurchte, liess für Frankreich grosse Saaten der Rache, des Hasses, des Unglaubens aufgehen [1]; der Antimoralismus der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, diese abscheuliche, aller geistigen Anstrengung bare, nur dem üppigen Uebermuth entsprossene Erscheinung, das ist der Gefährte des nun alleinherrschenden Jesuitismus geworden, seine Träger sind die ächten Kinder der Partei, „die für Alles im sittlichen Leben freiere Deutungen, Auswege, Ablässe bereit hat, den Symbolglauben predigt und die philosophische Ketzerei gern übersieht" [2]).

Es steht von allen Klostergebäuden, wie Reuchlin erzählt, nur noch ein Taubenhaus am Quell Angelika's, daneben an einem Pfeiler die Worte: Alle diese Todten haben gelebt. So war St. Cyran's Weissagung erfüllt, das Meteor erloschen.

Und doch haben diese Todten unsterblich gelebt in ihrer Mission an die Kirche Frankreichs, einem Martyrium im Doppelsinne des Worts. Der Karrikatur des Evangeliums halten sie ein Ideal gegenüber von kraftvoller Einseitigkeit, aus der Jugend der Kirche, nicht ohne menschliche Schatten dennoch ein Ideal; aber zu den Füssen einer wenn auch herzbezwingenden Auctorität, doch nicht katholisch, Christum im Gemüthe einsetzend gegen die

1) *Lemontes Oeuvres V.* 151.
2) Baumgarten-Crusius, Sittenlehre S. 111.

Majestät der Kirche und doch nicht protestantisch, ist Port-Royal an dieser Halbheit tragisch untergegangen, von Frankreich, das ihm weit nachwirkende, sittliche, literarische, nationale Entwickelungen dankt, bewundert, aber verlassen. Nicht das Wasser von der Tiber allein, weit mehr die zermalmende Härte des *Augustinus Redivivus*, hat das sittliche Gefühl und das religiöse Denken von dem Jansenismus hinweggeführt. So verschwinden Angelika, St. Cyran, Pascal, Le Maitre, gleich jener Geisterschaar in Dante's Paradiese:

Der glänzt im Antlitz und Geberden,
Ich weiss nicht, was von Gottheit wunderbar —
— — — — — — — — — —
Ihr stillt die Kraft der Lieb' und Güte
Jedweden Wunsch, und völlig gnügt ihr dies
Und nach nichts Anderm dürstet das Gemüthe —
— — — — — — — — — —

Die Geheimnisse des Herzens und des Himmels haucht sie aus in wunderbaren Lauten:

Und fängt ein Ave an, indem sie singend,
Wie Schweres in der tiefen Fluth verschwand.
Der Blick ihr nach, so weit er konnte, dringend,
Er hob sich dann, sobald er sie verlor,
Nach einem Ziele grössern Sehnens ringend.

Berichtigungen.

S. 161, Anm. 1, Z. 2. 14 l. Varin st. Vavin.
S. 166, Z. 16 v. o. l. Orten st. Arten.
S. 181, Z. 11 v. o. l. Garasse st. Gavasse.
S. 196, Z. 1 v. u. l. *senet* st. *sancta*.
S. 201, Z. 13 v. u. l. Pallavacini st. Pallacinini.

VIII.

Die Lehre des Apostels Paulus vom erlösenden Tode Christi,

mit Rücksicht auf Dr. A. Schweizer's Abhandlung in den Theolog. Stud. u. Krit. 1858. S. 425 f.

Von

D. **Baur.**

Wenn ein Theologe, wie D. A. Schweizer, eine Lehre, wie die genannte, auf's Neue zur Sprache bringt und die darauf sich beziehende Frage auf eine mit der gewöhnlichen Ansicht so wenig zusammenstimmende Weise beantwortet, so kann diess nicht anders als von hohem Interesse für Alle sein, welche solche schon so oft besprochene und immer auf's Neue in Untersuchung gezogene Fragen der biblischen Theologie endlich auf ein so weit möglich sicheres Ergebniss gebracht zu sehen wünschen. Es wird diess auch durch die folgenden Bemerkungen nicht geschehen, demungeachtet werden auch sie in der Reihe dieser Bestrebungen eine Stelle finden dürfen.

Auf den Standpunkt, von welchem Hr. D. Shweizer ausgeht, versetzt uns folgende Stelle (a. a. O. S. 435): „Wir erkennen, wie sich von selbst versteht, an, dass bei Paulus der Kreuzestod Christi mit der Aufhebung unserer Sünde und Strafe entscheidend zu thun hat; es wird sich aber fragen, ob Christi Tod und Blut als solche ohne Weiteres unsere Lossprechung und Reinigung wirken, oder ob der Apostel diese Wirkung durch vermittelnde Zwischengedanken sich erkläre und dieselbe als eine mittelbare anschaue.

Im erstern Falle muss Paulus dem Tode und Blute Christi eine geheime metaphysische, im letztern Falle wieder dem Kreuzestode des Herrn eine welthistorisch moralische Kraft zuschreiben. Das Erstere ist aber so wenig ausgemacht, dass wir leichtfertig handeln würden, es für Erklärung irgend einer einzelnen Stelle schon mitzubringen und die Auslegung von dieser Voraussetzung abhängig zu machen."

Hiermit wendet sich Hr. D. Schweizer zur Auslegung der Stelle Gal. 3, 13. 14 als einer der für die Frage allerwichtigsten. Der Hauptgedanke der Stelle ist nach seiner Auffassung nicht, dass Christi Verfluchtsein an's Kreuz ohne Weiteres und unmittelbar einen Fluch von uns wegnehme und an die Heiden das Heil bringe, wovon sich die Wahrheit nicht einsehen liesse, sondern dass diese zweiseitige Heilswirkung durch das Mittel der Beseitigung des Gesetzes erreicht werde. Es frage sich daher nur, wie nach des Apostels Ueberzeugung der Kreuzestod Christi das Gesetz beseitigen konnte für die aus Juden und Heiden sich bildende Gemeinde. Wolle man den Apostel nicht missverstehen, so sage er in der Stelle nur, dass der Tod Christi das zum Heilshemmniss gewordene Gesetz beseitige, damit der Segen Abraham's, das schon vorhandene Heil, sich verbreiten könne und diese Beseitigung des Gesetzes denke sich der Apostel einfach durch die Thatsache, dass Christus für uns, eben um uns loszukaufen, ein vom Gesetze Verfluchter geworden sei. Der Apostel sage also nicht, dass Christus satisfactorisch ein Aequivalent statt unser an das immer noch gültige Gesetz bezahlt habe, sondern nur, dass wir Christen, vom Gesetze verflucht, von der Gesetzesgemeinschaft, die uns den Herrn selbst verflucht hat, frei sein müssen, wie ja auch wirklich die durchgreifende Lösung der Christengemeinde von der jüdischen Gesetzesanstalt dem Kreuzestode Christi zu verdanken sei. Dass der Apostel nicht blos von einer Erlösung vom Gesetz, son-

dern vom Fluch des Gesetzes rede, soll nur ein besonderer Ausdruck sein, das Loskaufen sei nur bildlich gemeint, und nur darum werde die Kreuzigung Christi so scharf als ein Fluchtod bezeichnet, weil den Galatern zu Gemüth geführt werden soll, dass sie als Christen doch unmöglich Heil suchen können in dem Gesetz, das ihren Herrn verflucht, oder in der Gesetzesgenossenschaft, die ihn an das verfluchte Holz gehängt hat. Hierin ist schon enthalten, was Hr. D. Schweizer seiner Erklärung noch beifügen zu müssen glaubt. Es soll nämlich auch der Schein begriffen werden, welcher die ganz andern Deutungen veranlasst hat. Dieser Schein entstehe dadurch, dass der Apostel unverkennbar in seiner Deduction über das Wegfallen des Gesetzes individuelle Wendungen, Combinationen und Argumente eingeflochten habe. Er löse sich auf, sobald man nicht zu unfähig sei, bei dem Apostel auch Argumente von individueller Art mit blos relativer Beweiskraft rund und offen anzuerkennen. Man müsse daher von dem eigentlichen Beweise die Form des Beweises unterscheiden. Zur rhetorisch dialektischen Manier, zum blossen Stil des Denkens und Sprechens rechnet Hr. D. Schweizer 1) das Bild des Loskaufens, da ja die Beseitigung des Gesetzes selbst der Hauptgedanke sei; 2) die Parallele: wir waren Verfluchte des Gesetzes, Christus ist Fluch geworden und zwar vom Gesetz verflucht, da ja Christus es blos thatsächlich geworden sei, da ferner dieses Fluchwerden Christi ein Ausdruck sei, den blos der vorhergehende, wir seien Verfluchte, veranlasse; 3) die Accommodirung des alttestamentlichen Citates. Diesen formellen Wendungen können wir nur einen relativen Werth zuschreiben. Aber in dieser rabbinisirenden Fassung sei der Edelstein, die für immer gültige Wahrheit enthalten, dass Christi Verdammtwerden an das Kreuz durch die Gesetzesgenossenschaft das von dieser befreite Bestehen der christlichen Glaubensge-

meinde zum Entscheid und Durchbruch gebracht habe. Dass aber schon die Natur der Dinge diese Freiheit der Christen vom Gesetz begründe, gehöre als das Allgemeine zu dieser Wirkung des Todes Christi (a. a. O. S. 459).

Ueberblickt man die hiermit in ihren Hauptmomenten dargelegte Auffassung der fraglichen Stelle, so fällt sogleich in die Augen, dass die eigentliche Spitze der Frage, um welche es sich handelt, in dem zuletzt Bemerkten liegt. Die Hauptsache ist die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form, wobei demnach Alles darauf ankommt, was zu dem Einen oder dem Andern gerechnet wird, ebendeswegen aber auch sogleich das Bedenken sich aufdringen muss, wie schwierig überhaupt die Forderung ist, die hiermit an die Exegese gemacht wird. Die Schriftsteller selbst machen ja gewöhnlich diesen Unterschied nicht, sondern wir erst müssen von unserm Standpunct aus ohne feste und sichere Kriterien nach dem Inhalt und Zusammenhang einer Stelle bestimmen, was für den Verfasser in ihr eine blos formelle Bedeutung habe, und was dagegen den eigentlichen Inhalt seines Gedankens ausdrücke. Man kann aber den in dieser Unterscheidung enthaltenen exegetischen Kanon nicht aufgestellt sehen, ohne an alle jene Abwege erinnert zu werden, in welche die Exegese durch denselben gerathen ist, und in die sie so leicht wieder hineingerathen kann. Wenn man nicht ohne ein gewisses Misstrauen gegen den Schriftsteller immer wieder fragt, wie er das Gesagte meine, ob es in vollem Ernste so zu nehmen sei, wie es den Worten nach lautet, ob es nicht etwa zur blossen Form der Darstellung gehöre und nur als eine von der Hauptsache erst zu unterscheidende Nebenbestimmung anzusehen sei, so ist man sehr leicht in der Gefahr, nach einer apriorischen Vorstellung, die man sich von dem Schriftsteller macht und nach dem subjectiven Interesse, das man hat, ihn mehr oder weniger sagen zu lassen, einen sehr willkürlichen Gebrauch von je-

nem Kanon zu machen. Und wenn man einmal es sich zum Grundsatz macht, alle wichtigeren Stellen eines Schriftstellers vor Allem darauf anzusehen, was in ihnen zum eigentlichen Inhalt oder zur blossen Form der Darstellung gehört, so liegt es sehr nahe, diese Unterscheidung nicht blos als einen Kanon zum richtigen Verständniss des Schriftstellers zu betrachten, sondern auch das Bewusstsein dieses Unterschiedes schon in ihm selbst vorauszusetzen und ihn von vorn herein so Vieles mit bewusster Absicht nur aus dem Grunde sagen zu lassen, weil es ihm mit Rücksicht auf die Verhältnisse, unter welchen er schrieb, die angemessenste und zweckmässigste Form zur Einkleidung dessen, was er eigentlich sagen wollte, zu sein schien. Es liegt mit Einem Worte jene Unterscheidung auf dem geradesten Wege zu der sogenannten Accommodationstheorie, welche, so veraltet sie auch ist, doch noch nicht so weit hinter uns liegt, dass wir nicht selbst in der Schleiermacher'schen Theologie durch so manche Nachklänge an sie erinnert würden. Hat sich die Exegese nur dadurch von jener ächt rationalistischen Beschränktheit frei gemacht, dass man es mehr und mehr lernte, die biblischen Schriftsteller rein und unbefangen sagen zu lassen, was sie nach dem klaren Sinne ihrer Worte gesagt haben, so kann man auch ferner nur diesen Standpunct festhalten, da jede Verrückung desselben mit den wesentlichsten Grundsätzen in Widerspruch käme, auf welchen die jetzige Behandlung der biblischen Theologie beruht.

Hr. D. Schweizer legt bei der Erklärung der in Frage stehenden Stelle das Hauptgewicht darauf, dass der Gedanke, um welchen es dem Apostel zu thun ist, die Beseitigung des Gesetzes durch die Glaubensgerechtigkeit, für sich so feststeht, dass das über den Kreuzestod Christi Gesagte für den eigentlichen Sinn der Stelle im Grunde völlig entbehrlich ist. Seien die Ausleger gewöhnlich ver-

legen, wie sie der vermeintlich metaphysischen Wirkung des Todes Christi bei dem Wenigen, was der Apostel in der Stelle sage, durch weit hergeholte Speculationen gehörig aufhelfen können, so dürfte, wer das ganze Capitel im Auge behalte, eher in die entgegengesetzte Verlegenheit kommen, ob unsere Verse selbst schon über Christi Tod nicht mehr aussagen, als mit dem ganzen Zusammenhange vereinbar sei. Wenn gemäss dem ganzen Capitel das Gesetz sammt seiner Verfluchung, sammt der Fernhaltung der Heiden durch das Erschienensein Christi und der neuen Glaubensgerechtigkeit *eo ipso* schon beseitigt werde, wie denn V. 13 und 14 der Kreuzestod Christi dieses wirken könne? Der Kreuzestod Christi soll zwar den in allgemeinen Verhältnissen der göttlichen Pädagogik schon begründeten und darum nothwendig vor sich gehenden Gang der Dinge zu dem von Gott gewollten Entscheid bringen, dass aber unter diesem Entscheid nichts für die Sache selbst Entscheidendes zu verstehen ist, erhellt daraus, dass unmittelbar hinzugesetzt wird, eben darum, weil es so sei, habe der Apostel nur vorübergehend die Wirkung des Kreuzestodes erwähnt, um desto länger das allgemeine Wegfallen des Gesetzes aufzuzeigen und so bei der Hauptererörterung zu verweilen. Als ein Fluch wird der Tod Christi betrachtet, nur sofern Christus von den Juden verurtheilt nach dem Gesetz als ein Verbrecher gestorben ist, auf die Aufhebung des Gesetzes selbst aber hatte sein Tod schlechthin keine Beziehung (a. a. O. S. 443 f.). Ist aber diess wirklich der Sinn des Apostels? Lässt sich denken, dass er die Beseitigung des Gesetzes und das Eintreten der Glaubensgerechtigkeit so unvermittelt neben einander stellt, wie wenn zwischen beiden kein anderer Zusammenhang wäre, als der der blossen Zeitfolge? Die Glaubensgerechtigkeit kommt doch nur durch den Glauben, der Glaube hat sein Object bei Christus, und Christus ist dem Apostel

so wesentlich der für die Sünden der Menschen am Kreuze Gestorbene, dass es schlechthin unmöglich ist, sich das Verhältniss zwischen der Beseitigung des Gesetzes und dem Eintritt der Glaubensgerechtigkeit anders zu denken als so, dass es durch den Kreuzestod Christi vermittelt ist. Wenn auch Beides an sich ohne diese Vermittelung gedacht werden kann, so bleibt doch völlig unerklärlich, wie der Apostel so nachdrücklich Bestimmungen hervorhebt, welche von selbst alle Momente einer Vermittelung in sich schliessen, wenn nicht eben diess der Sinn seiner Worte wäre. Warum sagt der Apostel V. 10, dass Alle, die unter dem Gesetze stehen, deren ganzes sittliches Verhalten ebendeswegen nur nach dem Maassstabe des Gesetzes bestimmt werden kann, auch unter dem Fluche stehen? Unstreitig, um ebendamit zu sagen, was das Gesetz seinem wesentlichen Begriffe nach ist, dass man nur dann in dem adäquaten Verhältniss zum Gesetze steht, wenn man Alles und Jedes, was das Gesetz enthält, bis in's Einzelnste, so befolgt, wie es das Gesetz vorschreibt, dass ebendeswegen das Gesetz nur in seinem Rechte ist, wenn es Jedem, von welchem diess nicht im vollsten Sinne gesagt werden kann (und von wem könnte es je gesagt werden?), dem Fluche anheimfallen lässt, der auf die auch nur in Einem Puncte mangelhafte Befolgung des Gesetzes gesetzt ist. Ist aber diess das Wesen, der Begriff, das Recht des Gesetzes, so wäre es auch der offenbarste Widerspruch nicht blos mit dem positiven Inhalt des Gesetzes, sondern auch mit der ganzen dem Gesetze zu Grunde liegenden Rechtsanschauung, wenn es schlechthin und einfach beseitigt würde, ohne alle Rücksicht auf das, was es seinem wesentlichen Begriffe nach zu fordern berechtigt ist. Ebenso verhält es sich mit der Glaubensgerechtigkeit. In der Reihe der Momente, in welchen der Apostel C. 3 seine religiöse Weltanschauung darlegt, folgt auf die Gesetzesperiode die Epoche der Glau-

bensgerechtigkeit, wie wäre es aber seinem Sinne gemäss, dieselbe nach Allem, was er über das Gesetz und den Kreuzestod Christi sagt, durch die blosse Beseitigung des Gesetzes so unvermittelt eintreten zu lassen, wie hier angenommen wird? Durch diese beiden Momente ist von selbst der Gesichtspunct bestimmt, unter welchen auch das Dritte in dieser Reihe, der Kreuzestod Christi mit dem auf ihm liegenden Fluche, gestellt werden muss. Hr. D. Schweizer will auch ihn als reine Thatsache betrachtet wissen, d. h. er steht ebenso für sich, wie die beiden andern Momente. Wie das Gesetz einfach dadurch beseitigt worden ist, dass es aufhörte, noch ferner etwas zu gelten, nachdem die Glaubensgerechtigkeit da war, und diese selbst eben auch nur kam, weil mit der Erscheinung Christi auch ihre Zeit gekommen war, so kann man auch von dem Kreuzestode Christi mit seinem Fluch nur die Ansicht haben, dass er nach dem Urtheil seiner jüdischen Richter als Verbrecher am Kreuze gestorben ist, ohne weitere Bedeutung für die Beseitigung des Gesetzes und den Eintritt der Glaubensgerechtigkeit. Zwar drückt sich gerade über diesen Punct Hr. D. Schweizer nicht so klar und bestimmt aus, wie zu wünschen wäre, indem er in demselben Zusammenhange, in welchem er von der einfachen und schlechthinigen Beseitigung des Gesetzes spricht, auch wieder vom Kreuzestode Christi sagt, er habe den von Gott gewollten Entscheid gebracht. Was soll man sich unter diesem Entscheide denken, wenn doch die Hauptsache, um die es sich hier handelt, eben die Beseitigung des Gesetzes auch ohne ihn, zuvor schon entschieden war? Es kann jedoch sowohl nach dem ausdrücklich Gesagten, als auch nach dem ganzen Sinn dieser Auffassung kein Zweifel darüber sein, dass der Kreuzestod Christi mit der Beseitigung des Gesetzes und der Einführung der Glaubensgerechtigkeit nichts zu thun haben soll. Hr. D. Schweizer sucht beide so

viel möglich aus einander zu halten. Nur äusserlich thatsächlich, sagt er S. 437, sei Christus Fluch geworden; wie wir im Fluche des Gesetzes waren, so sei auch er Fluch des Gesetzes geworden; so könne auch er heissen, und zwar mit Recht heissen, nicht blos, weil er es thatsächlich geworden sei, sondern auch, weil im Gesetze selbst 5. Mos. 21, 23 geschrieben sei: „verflucht jeder am Holze Hangende." In der Lage eines Verfluchten des Gesetzes sei also Christus gewesen, er habe aber dabei, wie Gott selbst, eine heilsame Absicht gehabt, er sei Fluch geworden für uns, er habe dadurch uns aus dem Fluche des Gesetzes losgekauft. Das Letztere soll wieder zur gewöhnlichen Ansicht einlenken; was lässt sich aber dabei denken, wenn es doch dabei bleibt, dass Christus in der That nur zufällig zum Fluch des Gesetzes geworden ist, nur sofern er von seinen Richtern zu einer Todesart verurtheilt wurde, auf welche gerade jene Stelle des Gesetzes ihre Anwendung fand? In demselben Sinne könnte man dann weiter argumentiren und sagen, es ist auch das nur äusserlich thatsächlich zu nehmen, dass er überhaupt eines gewaltsamen Todes gestorben ist, es ist auch diess nur etwas Zufälliges, da ja die Hauptsache, die Beseitigung des Gesetzes und die Einführung der Glaubensgerechtigkeit an sich schon durch seine Erscheinung gegeben war. Unstreitig kann man auch so die Sache sich denken, nur fragt sich hier nicht, wie sie in der abstractesten Betrachtung gedacht werden kann, sondern nur, wie der Apostel in seiner concreten Weise dieselbe sich gedacht hat. Wie lässt sich nun annehmen, dass derselbe Apostel, in dessen christlicher Anschauung der Tod Christi der wesentlichste Mittelpunct des ganzen Erlösungswerkes ist, die absichtlichste Veranstaltung Gottes zur Vergebung der Sünden, die gnadenreichste Dahingebung des Sohnes, den auf ihm lastenden Fluch als etwas so Zufälliges, rein Thatsächliches und Aeusserliches betrach-

tet habe? Es ist diess an sich nicht wahrscheinlich und ebenso wenig mit den Worten des Apostels selbst vereinbar. Man müsste es sich in der That absichtlich zur Aufgabe machen, aus der Vorstellung des Apostels alles Concrete und Anschauliche, alles Bestimmte und Zusammenhängende hinwegzudenken, wenn man annehmen wollte, er habe sich den Fluch des Gesetzes auf der einen und den für uns zum Fluch Gewordenen auf der andern Seite und zwischen beiden die Loskaufung als den Act, durch welchen wir vom Fluch des Gesetzes erlöst und zu dem dem Fluch entgegengesetzten Segen, zu der Glaubensgerechtigkeit hinübergebracht werden, nicht als die eng in einander eingreifenden Momente eines und desselben Processes gedacht. Das Gesetz kommt zu seinem Recht, indem der Fluch, welchen es aussprechen muss, zwar nicht an den schuldigen Subjecten selbst, aber doch an einem für sie einstehenden Andern vollzogen wird, welcher, wie sich von selbst versteht, nur ein solcher sein kann, an welchen das Gesetz für sich selbst keinen Anspruch zu machen hat, somit ein Unschuldiger, als *μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν*, wie es in der analogen Stelle 2. Cor. 5, 21 heisst; das Gesetz ist aber zugleich entkräftet und abrogirt, auf immer um seine Bedeutung und Herrschaft gebracht, sofern seinem strengen Rechtsbegriff nun die neue Form der Glaubensgerechtigkeit gegenübertritt. Das Loskaufen ist zwar eine bildliche Vorstellung, aber nicht so sehr etwas Bildliches, dass es nicht als die reale Ursache zu denken wäre, durch welche dieser Umschwung aus dem Zustande der Knechtschaft in den der Freiheit, der Unseligkeit der Verdammung in die Seligkeit der Erlösung bewirkt wird. Was fehlt denn hier zu einer in sich klaren, durch den Unterschied ihrer Momente sich hindurchbewegenden Vorstellung? Das Gesetz ist als das anerkannt, was es dem Apostel auch sonst ist, als eine Macht, die nicht so schlechthin beseitigt werden kann, der

Fluch hat seine reale Bedeutung, und Christus ist nicht blos durch seine Ercheinung, sondern durch das, worin sich der Apostel seine ganze Anschauung von Christus concentrirt, durch seinen Kreuzestod, der die Menschen mit Gott vermittelnde Erlöser.

Hr. D. Schweizer hat am Schlusse seiner Erklärung der Galaterstelle es noch für seine Obliegenheit gehalten, auch den Schein zu begreifen, welcher die ganz andern Deutungen veranlasst habe. Auf gleiche Weise wird es auch hier nicht unpassend erscheinen, noch nach dem Schein zu fragen, durch welchen Hr. D. Schweizer auf seine Erklärung geführt worden ist.

Man stelle sich vor, wird S. 439 gesagt, es handle sich hier nicht um die Beseitigung des Gesetzes mit seinem Fluch, sondern nur des Gesetzesfluches für sich. Beides lasse sich aber nicht trennen. Wo das Gesetz sei, herrsche und gelte, da fluche es dem Uebertreter. Die ganze Vorstellung von einem Tilgen blos des Fluches, während das Gesetz selbst fortbestehen würde, sei dem Paulus fremd und im wirklichen Denken ein Unding. Man stelle sich ferner vor, weil die Befreiuung bildlich ein Loskaufen genannt werde, so bleibe das Gesetz in seiner Gültigkeit und Kraft, es werde ihm blos der ihm angehörige und verfallene Knecht abgekauft, damit es diesen nicht mehr treffe mit seinem Fluche. Der Apostel sei aber weit davon entfernt, das Loskaufen so buchstäblich zu verstehen und das Gesetz als eine immerfort berechtigte Macht anzusehen, welche nur durch eine Zahlung beschwichtigt oder vermocht werden könne, irgend jemand aus dem Fluche loszugeben. Der von Hrn. D. Schweizer gebrauchte Ausdruck „Beseitigung des Gesetzes" scheint in der That zu einem sehr irreleitenden Schein geworden zu sein. Mit welchem Grunde kann eine so schlechthinige Aufhebung des Gesetzes behauptet werden? Es ist doch allgemein anerkannt, dass

derselbe Fluch, welchen Christus aufgehoben hat, auch jetzt noch jeden die Glaubensgerechtigkeit verschmähenden Sünder trifft. Es ist daher wirklich so, dass nicht das Gesetz, sondern nur der Fluch des Gesetzes aufgehoben ist. Das Gesetz kann freilic , so lange es fortbesteht, nur seinen Fluch über Jeden aussprechen, der es übertritt, aber es kommt darauf an, ob er noch dieselbe praktische Bedeutung hat. Der Fluch gilt nicht mehr so unbedingt, da jeder Glaubende ihm durch die Glaubensgerechtigkeit entgehen kann [1].

Sehr sichtbar hat ein anderer Schein eingewirkt, bei welchem es sich wieder um einen der allgemeineren exegetischen *Canones* handelt. Der Blick auf bekannte Erscheinungen der Dogmengeschichte legt die Erwägung sehr nahe, ob nicht, wenn man einen Zusammenhang des Kreuzestodes Christi mit der Aufhebung des Gesetzesfluchs auch nur so weit annimmt, als er in der gewöhnlichen Erklärung der Galaterstelle liegt, der Apostel zum Urheber von Vorstellungen gemacht werde, die eine zu grosse Verirrung sind, als dass man auch ihm einen Antheil dabei zuschreiben könnte. Daraus bildet sich leicht der exegetische Kanon, dass unter verschiedenen an sich möglichen Erklärungen diejenige den Vorzug verdiene, welche dem Apostel die reinste, seiner würdigste Vorstellung zuerkennt. Dem apologetischen Interesse ist diess ganz gemäss, abgesehen davon aber ist es nur ein irreleitender Schein. Es dringt sich auch hier wieder die einfache Frage auf, woher wissen wir denn, was der Apostel gesagt oder nicht gesagt hat, als eben nur von ihm selbst, und welches Interesse können wir

---

1) Auch die reformirte Kirche lehrt mit ihrem nach dem *foedus operum* eintretenden *foedus gratiae* nicht anders, wie Hr. D. Schweizer selbst in seiner reformirten Gl.lehre 2. Bd. S. 18 diese Lehre bestimmt: „das Gesetz selbst sei nicht abgeschafft, wohl aber die bisherige Stellung, die es in der Religion hatte.“ Wie stimmt diess zum Obigen?

haben, ihn etwas Anderes sagen zu lassen, als er wirklich gesagt hat? Ist also nur einmal gewiss, was er gesagt hat, so können wir uns vollkommen dabei beruhigen, und es ruhig geschehen lassen, dass die exegetisch erhobene Vorstellung des Apostels als geschichtliche Thatsache das erste Glied einer an sie sich anschliessenden geschichtlichen Entwickelung bildet. Aber gerade diess ist es, was das grösste Bedenken erweckt, dass nämlich, sobald einmal eine apostolische Vorstellung, wie die in Frage stehende, in den Fluss der geschichtlichen Entwickelung hineingekommen ist, sie in raschem Laufe in ein Gebiet der Dogmengeschichte hineingezogen wird, auf welchem man jeden Zusammenhang mit der apostolischen Lehre vermissen zu müssen glaubt. Um es also nur nicht so weit kommen zu lassen, sieht man sich lieber gleich anfangs vor und trennt die neutestamentliche Theologie als einen für sich abgeschlossenen Kreis durch einen so viel möglich weiten Zwischenraum von dem so veränderlichen Element der dogmengeschichtlichen Bewegung. Es lässt sich nicht verkennen, dass solche Bedenken auf die Auffassungsweise des Hrn. D. Schweizer Einfluss gehabt haben. Sobald man einmal, sagt er S. 439, das Gesetz als eine immerfort berechtigte Macht angesehen habe, habe nicht Paulus, nur die einmal irregehende Auslegung folgerichtig dem Gesetz bald den Teufel substituirt, welchem die ihm Verfallenen abgekauft oder gar abgeliefert werden mussten, bald aber den lieben Gott, dessen Gerechtigkeit erst abgefunden werden müsse, bevor er einen Sünder losgeben könne oder wolle. Es spreche wenig für diese Theorie, dass sie ebensowohl durch das Recht des Teufels als durch die Gerechtigkeit Gottes gestützt werden könne. Aber hat denn nicht die den Teufel dem Gesetz substituirende Theorie schon im N. T. selbst in einem für paulinisch gehaltenen Briefe festen Fuss gefasst, wenn Col. 2, 15 der Kreuzestod Christi als ein über die Mächte und

Gewalten davon getragener Triumph dargestellt wird (womit die noch deutlichere, nicht blos die Dämonen, sondern den Teufel selbst nennende Stelle Hebr. 2, 14 zu vergleichen ist)? Wie kann man sich also wundern, dass der Apostel dem Gesetz dieselbe Stellung und Bedeutung gibt? So wenig sich aber läugnen lässt, dass schon im N. T. die sichtbaren Anfänge und Keime so mancher in der Folge so weit ausgesponnenen Vorstellungen liegen, so sehr ist gleichwohl darauf zu sehen, dass man nicht die spätere Entwikkelungform mit der früheren identificirt und schon in die ersten Anfänge die ganze Massenhaftigkeit der ausgebildeten Dogmen hineinlegt. Auch daraus ist für die Erklärung der Stelle ein irreleitender Schein entstanden. Man stellte sich vor, sagte Hr. D. Schweizer, das Loskaufen aus unendlichem Fluch könne auch nur mit dem Lösegeld eines unendlichen Werths richtig gemacht werden, daher dann theils im Kreuzestod ein unendliches Leiden, theils in der Person des Gekreuzigten ein unendlicher Werth hervorgehoben werde, so dass der Sohn Gottes, wenn wir zufällige Auswüchse des Dogma abschneiden, doch an unserer Statt den Zorn Gottes des Richters an sich erfahren habe, und erst vermittelst dieses satisfactorischen Strafacts die Erlösung der sündigen Menschheit möglich oder doch ohne Schaden thunlich gewesen sei. Diese Voraussetzungen erzeugen dann das Hauptmissverständniss, der Apostel meine eine stellvertretende metaphysische Sühnwirkung des Todes Christi, welche ausschliesslich nur durch diesen Tod hervorgebracht werde. Diese ganze, oft bis in transcendente Mythologie ausgesponnene Theorie liege mit der Galaterstelle im entschiedensten Streite. Hier sei ja das erlösende Heil nicht ein noch gar nicht vorhanden gewesenes, erst durch Christi Tod und Blut erwirktes, sondern es sei das in den abrahamidischen Sagen längst bereite und seiner Verwirklichung unter Heiden und Juden harrende. Der altbe-

reite Segen dürfe nur noch über das Hemmniss hinausgebracht werden, dem Tode Christi könne nichts Anderes zugeschrieben werden, als nur, dass er das zum Heilshemmniss gewordene Gesetz beseitige (a. a. O. S. 440). Wie beseitigt er aber dieses Hemmniss? Sieht man, wenn man sich die Sache klar machen will, den Zusammenhang besser ein, wenn man die Beseitigung des Gesetzes und den Eintritt der Glaubensgerechtigkeit rein unvermittelt neben einander stellt, oder wenn man den Tod als die reale Ursache der Aufhebung des Gesetzesfluches betrachtet? Und wie kann man sagen, der Segen der Glaubensgerechtigkeit sei schon seit Abraham gleichsam fix und fertig vorhanden und nur in seiner äussern Verbreitung noch gehemmt gewesen, wenn seine Realität erst durch die Erscheinung und den Kreuzestod Christi bedingt war? Es ist somit nicht so, wie wenn das Gesetz, um jenem Segen Platz zu machen, nur hätte auf die Seite geschoben werden dürfen, sondern es musste erst der Anspruch, mit welchem es seine Stelle behauptete, in's Reine gebracht werden. Metaphysisch soll man sich die Wirkung des Todes Christi nicht denken, aber was heisst denn hier metaphysisch, und wie Vieles müsste man sich aus dem Inhalt einer Offenbarungslehre hinwegdenken, wenn Alles, was mit demselben Rechte metaphysisch oder transcendent genannt werden kann, ihr nicht angehören dürfte? Von einem unendlichen Fluch, dem Lösegeld eines unendlichen Werths, einem unendlichen Leiden, dem ganzen Process der Anselm'schen Satisfactionstheorie ist zwar allerdings bei dem Apostel noch nicht die Rede, es gehört diess zur spätern Gestaltung des Dogma und man würde sehr unrecht thun, wenn man die Lehre des Apostels mit solchen Bestimmungen geradezu identificiren wollte, auf der andern Seite sind sie aber auch nicht so zufällige Auswüchse des Dogma, wofür man sie zu halten scheint, und die dem modernen Bewusstsein eigene Scheu

vor solchen dogmatischen Vorstellungen darf nicht so stark zurückwirken, dass man darüber die Anfänge, Keime und Anknüpfungspuncte übersieht, die schon in der Lehre des Apostels enthalten sind, wenn man auch nur bei der einfachsten Bestimmung stehen bleibt, dass er einen realen Zusammenhang zwischen dem Kreuzestode Christi und der Aufhebung des Gesetzesfluches angenommen habe.

Hr. D. Schweizer sucht seine Erklärung der Galaterstelle auch noch durch die Vergleichung der ihr am nächsten verwandten beiden Stellen 2. Cor. 5, 15 und Röm. 3, 25 zu bestätigen. Es zeigt sich auch dabei die Eigenthümlichkeit seines exegetischen Verfahrens, dass er, um nur nichts auf den Apostel kommen zu lassen, was ihm eine zu stark ausgeprägte dogmatische Vorstellung zu sein scheint, dagegen um so mehr nach der andern Seite hin den Sinn des Apostels verflüchtigt, verflacht und verallgemeinert.

Bei der Stelle 2. Cor. 5, 15 handelt es sich um den Begriff der Stellvertretung. Nach der gewöhnlichen Ansicht rechnet man diese Stelle zu denjenigen, welche so deutlich als irgend eine andere den Begriff der Stellvertretung enthalten sollen. Hr. D. Schweizer läugnet diess. Denn so wenig der Apostel sagen wolle, Christus sei statt unser auferstanden, ebenso wenig wolle er sagen, er sei statt unser gestorben. Wäre er statt unser gestorben, so hätten wir nicht mit sterben können, nur weil er für uns, uns zu retten, gestorben sei, seien wir so dabei, dass wir so zu sagen mitgestorben seien, weil ja die Liebe Christi uns dringe, so zu urtheilen. Weder das Sterben, noch das Auferstehen habe Christus statt unser geleistet, es uns zu ersparen, im Gegentheil sei er für uns, zu unserm Besten, gestorben und auferstanden, damit wir, wenn schon zunächst in einem andern Sinne, auch sterben und auferstehen, damit wir nicht mehr uns selbst und unsern Begierden leben,

diesen vielmehr absterben und zu einem Christo gewidmeten Leben auferstehen (a. a. O. S. 462). Es scheint hier vor Allem nöthig, sich über den Begriff der Stellvertretung zu verständigen. Man kann in verschiedenem Sinne die Stelle eines Andern vertreten, vorerst so, dass derjenige, an dessen Stelle ein Anderer tritt, eben das nicht selbst thut, was ein Anderer für ihn thut, dann aber auch so, dass derjenige, für welchen ein Andrer eintritt, gleichwohl das, was dieser für ihn thut, auch wieder zu seiner eigenen That macht. Man kann die eine die reale, die andere die ideelle Stellvertretung nennen. Bei der erstern steht blos äusserlich Person neben Person, der Eine neben dem Andern, bei der letztern ist nicht blos ein räumliches Nebeneinandersein, sondern auch ein geistiges, inneres Ineinandersein. Der Eine lebt in dem Andern, er integrirt sich in ihm, der Einzelne wird aus seinem Fürsichsein in das Höhere und Allgemeinere, das der Begriff seines Wesens ist, aufgenommen, beide in einer solchen Beziehung zu einander stehenden Subjecte werden in der sie einigenden Idee so Eins, dass, was der Eine für sich selbst nicht ist, er um so mehr in seiner Einheit mit dem Andern ist, so dass der Eine für den Andern einsteht, was von dem Einen, auch von dem Andern gilt. Nimmt man den Begriff der Stellvertretung nur in dem erstern realen Sinn, so kann man freilich sagen, Christus ist nicht für uns oder an unserer Stelle gestorben, weil sonst wir nicht mehr sterben könnten, er ist nicht für uns auferstanden, weil wir selbst nicht auferstehen müssten. Folgt nun aber daraus, da, wie natürlich, von einer solchen Stellvertretung nicht die Rede sein kann, dass das, was Christus durch sein Sterben und Auferstehen für uns geworden ist, nur so zu verstehen ist, es sei geschehen, damit wir ihm dadurch ähnlich werden, dass wir auch, nämlich im moralischen Sinne, sterben und auferstehen? Liegt hier nicht zwischen jenem an sich Un-

möglichen und diesem blos Analogen, schon logisch betrachtet, Etwas dazwischen, wodurch Christi Sterben und Auferstehen auch unser Sterben und Auferstehen ist und doch nicht blos im Sinne eines moralischen Sollens, sondern so, dass es schon jetzt etwas Wirkliches und Thatsächliches ist, sofern wir in der Einheit mit ihm, dem Gestorbenen und Auferstandenen, als mit ihm gestorben und auferstanden betrachtet werden? Was in der äussern Wirklichkeit nicht materiell und empirisch geschehen ist, kann doch in der ideellen Anschauung als an sich geschehen gedacht und angeschaut werden. Diess ist der Sinn der Stelle 2. Cor. 5, 15. Hr. D. Schweizer wendet gegen meine Erklärung (Paulus S. 542): „weil der Eine für Alle, an ihrer Stelle, starb, so seien alle als in ihrem Stellvertreter ideell mitgestorben zu betrachten", ein, sie müsse sich wider den Zusammenhang darauf stützen, dass hier nicht vom geistigen Sterben (Röm. 6, 2), oder vom Sterbensollen, die Rede sei. Vom Sterben als einem moralischen Sollen oder Müssen versteht man zwar gewöhnlich den Satz: ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, so kann er aber schon grammatisch nicht genommen werden und ebenso wenig logisch. Denn wenn Einer für Alle gestorben ist, so gilt, was von dem Einen gilt, auch von allen Andern, die mit ihm zu derselben Einheit des Begriffs gehören, ist also er gestorben, so sind auch sie alle gestorben und da sie nicht in der empirischen Wirklichkeit gestorben sind, so sind sie nur in ihm gestorben, oder als an sich gestorben zu betrachten. Das Moralische ist erst eine weitere Folgerung, die nicht durch ἀποθανεῖν, sondern durch μηκέτι ἑαυτοῖς ζῆν ausgedrückt ist. Als solche, die an sich gestorben sind, in der empirischen Wirklichkeit aber leben, sollen sie nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist, und so erst, was sie an sich sind in der Einheit mit ihm, auch in der Wirklichkeit sein. Der ganze Zusammenhang

der Stelle zeigt, wie wenig der Sinn des ὑπὲρ ἡμῶν erschöpft ist, wenn es blos heissen soll: zu unserm Besten. Die Idee der Stelle ist eine durch das Princip der Liebe (V. 14) vermittelte Einheit Christi mit uns, vermöge welcher das, was er für uns gethan hat, ebensoviel ist, wie wenn wir es selbst gethan hätten; wie er in seinem Tode sich mit uns identificirt und als für uns sterbend sich an unsere Stelle gesetzt hat, so müssen auch wir uns an seine Stelle denken und als mit ihm gestorben betrachten. Diese Einheit des Ineinanderseins, in welchem der Eine in dem Andern lebt, wir mit Christus gekreuzigt sind, weil er für uns gekreuzigt ist, wir in ihm leben, weil er in uns lebt (Gal. 2, 20), ist der ächt paulinische Begriff der Stellvertretung. Diess ist daher auch die richtige Bedeutung der in dieser Verbindung stehenden Präposition ὑπέρ. Es ist nicht das vage allgemeine Für, das bei allem Möglichen stehen kann, sondern der Ausdruck des innigsten unmittelbarsten Eingehens in den Andern und sich Versetzens in seine Stelle. Auch 2. Cor. 5, 20 ist ὑπὲρ nicht anders zu nehmen, und ich begreife nicht, wie Hr. D. Schweizer sagen kann: Würde ὑπὲρ Χριστοῦ in diesem Zusammenhang ausgelegt: an Christi Statt, so würde dem Apostel eine logische Verworrenheit zugeschoben, indem, während er das apostolische Wirken als eine Stellvertretung Gottes bespricht, das blosse ὑπὲρ Χριστοῦ plötzlich es als Stellvertretung Christi bezeichnen sollte, etwa gar, als sei Gott selbst und darum dann Gottes Gesandte als Stellvertreter Christi zu denken. Gerade hier sei Christus nicht als Urheber, sondern als Ziel des apostolischen Wirkens dargestellt (a. a. O. S. 429). Welche ganz andere Auffassung bietet der einfache und natürliche Sinn der Stelle von selbst dar! Der Hauptgedanke ist der die Welt mit sich versöhnende Gott V. 19. Gott ist der Versöhnende, aber er versöhnt die Welt mit sich in Christus durch die Vermittelung des die

Versöhnung thatsächlich bewirkenden Christus. Niedergelegt ist der λόγος τῆς καταλλαγῆς in den Apostel als Botschaft, durch ihn gelangt die Ermahnung Gottes: „lasset euch versöhnen mit Gott“, an die Menschen. Was wird nun in diesem Zusammenhang ὑπὲρ Χριστοῦ heissen? Wenn Gott in Christus die Welt mit sich versöhnte, in diesem Werke so mit Christus Eins war, dass die Versöhnung auf gleiche Weise die Sache Gottes und Christi war, wie kann der Apostel den durch ihn an die Welt ergehenden Aufruf Gottes, sich versöhnen zu lassen, anders vernommen haben als in Christus, d. h. so, dass er sich ebenso an die Stelle Christi setzte, sich Eins mit ihm dachte, die Sache Christi zu der seinigen machte, wie Christus selbst, als Organ und Vermittler der versöhnenden Thätigkeit Gottes, der sichtbare Repräsentant des in ihm gegenwärtigen Gottes war? Kann er diesen Aufruf kräftiger an die Welt gelangen lassen, als wenn er die Leser seines Briefs auffordert, in ihm einen Stellvertreter des Gott selbst in sich darstellenden Christus zu sehen, seine Sache als die unmittelbarste Sache Christi, seine Bitte als die Bitte Christi selbst zu betrachten? Wie unendlich matt ist dagegen der Sinn der Stelle, wenn der Apostel nur von einem Wirken für Christus sprechen soll, und wie wenig passt es zu seiner in letzter Beziehung immer durch Christus auf Gott zurückgehenden Grundanschauung (man vgl. z. B. 1. Cor. 3, 23), wenn er hier Christus als Ziel seines apostolischen Wirkens darstellen würde! Man halte sich also nur nicht an jenen starren und unlebendigen Begriff der Stellvertretung, nach welchem der Eine immer erst austreten muss, damit der Andere eintreten kann, sondern nehme sie im Sinne des innigsten Ineinanderseins, in welchem die Sache des Einen auch die des Andern ist.

In diesem letztern Sinne steht ὑπὲρ zwar nicht Philem. V. 13, welche Stelle gleichfalls noch besonders als Beweis

für die Behauptung angeführt wird, dass in ὑπὲρ nichts Stellvertretendes liege; warum soll es aber hier nicht sogar geradezu für ἀντὶ stehen können? Die Uebersetzung ὑπὲρ σοῦ statt deiner würde zwar, sagt Hr. D. Schweizer, nicht wie in der vorigen Stelle zu einer Verworrenheit des Gedankens führen, aber dagegen dem Apostel eine Unzartheit gegen Philemon zuschreiben. Er habe doch dem Philemon nicht schreiben können: eigentlich hätte er statt seines Sklaven ihm dienen sollen. Es möchte aber doch ein gar zu moderner Begriff von Discretion sein, wenn eine so zarte Rücksicht den Apostel abgehalten hätte, dem Philemon gegenüber von dem *διακονεῖν ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου*, als einem ihm zu leistenden Dienst zu reden. Und welcher grosse Unterschied ist es, wenn ὑπὲρ σοῦ heissen soll: „damit er für dich, dir zum Besten mir diene, *tui gratia*, so dass es ein dir geleisteter Dienst wäre, dir angerechnet, so dass ich dir verpflichtet wäre"! Auch so würde ja der Apostel die Dienstleistung erst verlangen, um für sie verpflichtet zu sein, und nicht vom Verpflichtetsein spricht er, sondern von der Leistung, er setzt aber voraus, da ja hier von einem *διακονεῖν ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου* die Rede ist, Philemon werde einen solchen nicht sowohl dem Apostel als der Sache des Evangeliums erwiesenen Dienst als etwas ihn selbst Ehrendes ansehen, und es gern geschehen lassen, wenn der Apostel in dem ihm dienenden Sklaven den Herrn selbst erblickt, ihn in diesem Ehrendienst als den Stellvertreter seines Herrn betrachtet. Kann bei diesem *διακονεῖν ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου* auch die Frage entstehen, ob darin nicht schon etwas von der Glorie des Märtyrerthums und dem Verdienstlichen seiner Theilnahme durchschimmert, so darf man um so weniger Anstand nehmen, ὑπὲρ und *διακονεῖν* in diesem Sinne zu nehmen.

Was noch die zweite Hauptstelle Röm. 3, 25 betrifft

so finde ich ihre Auslegung nicht so schwierig, wenn man nur nicht die dabei in Betracht kommenden Begriffe zu einem Sinne steigert, in welchem sie freilich in den Lehrbegriff des Apostels nicht mehr hineinpassen. Hr. D. Schweizer thut diess auch hier, wenn er fragt: ob in der Stelle die Lehre liege, dass Gott, um die Glaubens- statt der Gesetzesrechtfertigung ertheilen zu können, durch Christi Tod erst habe bezahlt werden müssen, oder dass er erst die alte Straf- und Gesetzesgerechtigkeit ihr Strafamt an Christus habe vollziehen lassen müssen, bevor die neue Gerechtigkeit walten könne, welche den Glaubenden rechtfertigt. Ob hier von zwei Gerechtigkeiten die Rede sei, deren Conflict erst gehoben werden müsse (a. a. O. S. 468)? Das Erstere ist unstreitig nicht der Fall, von einer solchen Schuldbezahlung und Strafexecution weiss der Apostel nichts, nur folgt daraus nicht, dass von gar keinem Conflict die Rede ist, in welchen die eine Handlungsweise Gottes mit der andern zu kommen scheint. Wenn die Gesetzesgerechtigkeit die Norm des Verfahrens ist, so kann das Gesetz nur die Bestrafung des Sünders verlangen, ist es die Glaubensgerechtigkeit, so sieht Gott dem Sünder die Sünde und die Strafe nach. Die Frage ist aber, wie kann eine Gerechtigkeit so unmittelbar neben der andern stehen, wie kann Gott im Gesetze die strenge Bestrafung des Sünders verlangen, in der Glaubensgerechtigkeit Sünde und Strafe erlassen, muss dadurch nicht die Meinung erweckt werden, er sei nicht immer derselbe, nehme es jetzt mit der Erlassung der Strafe ebenso leicht, wie zuvor mit ihrer Vollziehung? Das Vermittelnde liegt in dem Kreuzestode Christi als dem blutigen Sühnemittel, dessen man nur durch den Glauben theilhaftig werden kann. An ihm wollte Gott seine Gerechtigkeit zeigen, einen augenscheinlichen Beweis derselben geben und zwar in Beziehung auf die Vergangenheit und Gegenwart, in jener Beziehung, sofern er die zu-

vor begangenen Sünden hingehen liess in seiner Nachsicht. Auch in der Gesetzesperiode wurde demnach der Fluch des Gesetzes nicht vollzogen, was der Apostel nur daraus schliessen kann, dass, wenn es geschehen wäre, die Welt längst hätte zu Grunde gehen müssen. Weil es also nicht geschehen ist, so wirkt der Tod Christi als Sühnmittel auch in die Vergangenheit zurück, damit auch diese Periode nicht als eine ausserhalb des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit stehende erscheine, und für die Gegenwart zeigt er an demselben Sühnmittel, dass er, auch wenn er den Sünder durch die Glaubensgerechtigkeit rechtfertigt, gerecht ist. Welche Bedeutung hätte ein solcher Tod (*ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* V. 25), wenn er nicht irgend eine, die Sündenvergebung bedingende Beziehung auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit hätte? Eine solche aber hat er, auch ohne dass man mit ihm die Begriffe einer formulirten Satisfactionstheorie verbindet, gerade so, wie der Apostel 1. Cor. 5, 7 Christus unser Passah nennt, ohne an die spätere Ausdeutung dieser Idee zu denken.

Schliesslich kommt Hr. D. Schweizer noch einmal auf die allgemeine Frage zurück, die das wichtigste Moment dieser exegetischen Erörterungen ist, die Unterscheidung der verschiedenen Bestandtheile eines Lehrbegriffs, die Fundamentallehren und die Nebencombinationen; nur wenn jene ausgemittelt seien, könne man auch die letztern richtig verstehen. Bilde man aber aus Nebenideen, Anwendungen und Anspielungen eine Haupttheorie, nehme man individuelle rhetorische Wendungen und dialektische Manier für übernatürliche Geheimnisse, so müsse ein Lehrbegriff herauskommen, der wohl Erstaunen, aber nicht Einsicht erzeuge. Dadurch schiebe man das Christenthum, statt es als die reine Religion, als das *foedus gratiae* selbst zu erkennen, in die Reihe der trüben positiven Religionen ein, welche von übernatürlichen Dogmen und undenkbaren Ge-

heimnissen strotzen, aber mittelst dieser Bestandtheile Verdummung, Aberglauben, Fanatismus und Priesterherrschaft begünstigen (a. a. O. S. 471). Dass diese Gefahr von der Lehre des Apostels über den Kreuzestod Christi nicht zu befürchten ist, mögen die voranstehenden Anmerkungen dargethan haben. Allein Hr. D. Schweizer wird dadurch jene Frage noch nicht für erledigt halten können. Gerade der Galaterbrief enthält ja in demselben Zusammenhang so viele rabbinisirende, oder individuelle und rhetorische Elemente. Man denke nur an die eigenthümliche Argumentation 3, 15—17. Erkenne man also immerhin des Paulus Manier, Stil und besondere Dialektik im vollsten Umfang an, wir werden darum den erleuchteten Apostel nicht verlieren, sondern blos bestimmter gelten lassen, dass er als Apostel nicht aufgehört hat, ein individueller Mensch zu sein mit Antheil an dem Geschmack, der Manier seines Zeitalters, wie an den in damaliger Schule erworbenen Fertigkeiten. Bedenklich für die apostolische Würde sei hier gar nichts, wohl aber gebe es die Gefahr für den Ausleger, dass er in der blossen paulinischen Manier wichtige Dinge suchen könne (a. a. O. S. 461). Wäre nur nicht auf der andern Seite die Gefahr, dass man dem Apostel, um ihm nur das Seinige zu lassen, es ihm zu sehr verkürzt und ihn am Ende Etwas sagen lässt, was die Schärfe und Klarheit des apostolischen Denkens gar zu sehr vermissen lässt, wie diess auch hier der Fall ist. Denn wenn auch Hr. D. Schweizer der Meinung ist, durch Alles, was der Apostel beibringe und beweise, werde eine Wirkung, wie sie die gewöhnliche Auslegung dem Kreuzestode Christi zuschreibe, auch nicht entfernt begründet und bewiesen, während er das, was er wolle, sehr vollständig wirklich beweise, das berechtigte Freisein der Christen von der jüdischen Gesetzesgenossenschaft, indem er zeige, wie Christi Verurtheiltsein durch diese uns frei mache vom Gesetzes-

fluch und das Ausgeschlossensein der Heiden aufhebe, so ist ja eben diess der dunkle Punct, der bei dieser Auffassung immer zurückbleibt, wenn Alles nur darauf hinauskommt, dass das Gesetz durch das Christenthum auf die Seite geschoben worden sei. Wie kann man sich eine solche Beseitigung denken, ohne dass man auch weiss, wie sie geschehen ist? Woher wissen wir denn, dass das vermeintlich Rhetorische für den Apostel eine so äusserliche Form war, dass sie unbeschadet dessen, was er eigentlich sagen wollte, davon abgelöst werden konnte, oder ob sie für ihn nicht eine so nothwendige Vermittelung seines Bewusstseins war, dass der Gedanke, zu dessen Darstellung sie ihm dient, für ihn die Wahrheit und Bedeutung gar nicht gehabt hätte, die er ihm gibt? Gerade, wenn man es sich zur Aufgabe macht, den Apostel nach seiner Individualität und den Verhältnissen seiner Zeit aufzufassen, liegt darin von selbst die Forderung, dass man ihn auch in vollem Sinne das sein lässt, was er nur als dieses bestimmte Individuum war, eben deswegen aber ist man auch nicht berechtigt, so manche Züge seiner Individualität als Etwas anzusehen, was nur als Manier, Stil, Geschmack seiner Zeit an ihm war, und als Etwas vom Zufälligen von ihm sich abstreifen lässt, ohne dass er dadurch aufhörte, derselbe zu sein, der er zuvor war. Mag man in Allem, was dahin gehört, ein blosses Zeitgepräge erblicken, woher anders erhält denn der Einzelne die Bestimmtheit seines individuellen Bewusstseins als durch die Bewusstseinsform der Zeit, in welcher er lebt? Und was bleibt am Ende noch einer bestimmten historischen Individualität von ihrem eigentlichen ursprünglichen Charakter, wenn man gerade das, was sie Concretes, Specifisches, Individuelles hat, für mehr oder minder unwesentliche Züge hält, für etwas so Zufälliges, dass sie es ebenso gut haben als nicht haben kann. Es ist daher eine solche Unterscheidung zwischen Inhalt und Form,

wie man sie macht, wobei die Grenzlinie zwischen beiden an sich so schwer zu ziehen ist und die Form so weit über den Inhalt übergreifen kann, oder eine solche Zerlegung des Einen mit sich identischen Individuums in verschiedene von einander ablösbare Bestandtheile, auch für die apostolische Würde keineswegs so unbedenklich, wie man meint. Man stösst sich an der Argumentations-, Denk- und Darstellungsweise des Apostels doch nur aus dem Grunde, weil man meint, sie sei des Apostels nicht würdig genug, man könne sich eine weit reinere Vorstellung von seiner Persönlichkeit machen, wenn man sich dieselbe ohne solche ihr anhängende Mängel denkt. Es mischt sich auf diese Weise in das historische Interesse ein anderes fremdartiges ein. Während es der rein historischen Betrachtung nur darum zu thun sein kann, den Unterschied der Zeiten und Individuen so scharf als möglich in's Auge zu fassen, hat man das gerade entgegengesetzte Interesse, über das Unterscheidende hinwegzusehen, das Eine mit dem Andern auszugleichen, das Concrete dem Abstracten unterzuordnen, um den Apostel, dessen apostolische Auctorität man nicht fallen lassen will, ganz so denken und sprechen zu lassen, wie man meint, dass er von unserm Standpunct aus gedacht und gesprochen haben müsse. Statt also dem Apostel das Recht seiner Individualität zu lassen, mit allen concreten Zügen, mit welchen er in dem Boden seiner Existenz wurzelt, macht man sie zu einer abstracten Form, zur Trägerin von Ideen, die mehr oder minder einem ihm fremden Ideenkreise angehören. Es lässt sich nicht verkennen, dass es in der neuesten Zeit hauptsächlich auch noch der Schleiermacher'schen Theologie, in ihrem Streben, die Gegensätze zu versöhnen und Sätze zu formuliren, welche beide als den gemeinsamen Ausdruck ihres Bewusstseins ansehen können, an dem rein historischen Sinne fehlt, wovon ja auch Schleiermacher selbst meh-

rere beachtenswerthe Belege gegeben hat; gibt es daher einen Punct, von welchem aus auch über die Schleiermacher'sche Theologie hinaus fortzuschreiten ist, so liegt ein solcher ganz besonders auch hier, in der Aufgabe, die neutestamentlichen Lehrbegriffe unabhängig von allen fremdartigen Einflüssen in ihrem rein historischen Sinne aufzufassen.

IX.

Die beiden neuesten Stimmen aus Zürich über Evangelienkritik,

beurtheilt

von

Dr. A. Hilgenfeld.

Diejenige Ansicht von Ursprung, Wesen und Verhältniss unsrer Evangelien, welche ich 1854 in einem eigenen Werke über die Evangelien zusammengefasst, dann 1855 auf Anlass der auch mich betreffenden Streitschriften Hase's und v. Baur's in meiner Schrift über das Urchristenthum, ferner 1857 durch eine in den Tübingischen Theologischen Jahrbüchern erschienene Abhandlung über die Evangelienfrage gegen Weisse, Volkmar und Meyer vertheidigt habe, erfährt noch immer von manchen Seiten theils möglichste Nicht-Beachtung, theils auch Bestreitung, welche mich wieder zu neuen Erörterungen nöthigt. Noch im verwichenen Jahre versuchte Hr. D. Uhlhorn in Hannover, auf meine Darstellung der Evangelien das falsche Licht einer innern Selbstauflösung der sogenannten „Tübinger" Schule zu werfen, welche durch Vollziehung der äussersten Consequenzen aus Baur's Grundansicht zuletzt bei Volkmar in ein abschreckendes „Zerrbild" der ältesten Kirchengeschichte ausgelaufen sei, wogegen ich ebensowohl das Schiefe in der Auffassung meines Verhältnisses zu Baur als auch das geradezu Falsche in der Auffassung

meines Verhältnisses zu Volkmar nachweisen musste [1]). Seitdem liegen zwei aus Zürich hervorgegangene Schriften über diesen Gegenstand vor, von welchen die eine, die Jubelschrift eines Ungenannten zu dem 25jährigen Bestehen der Züricher Hochschule [2]), wesentlich den Standpunct Weisse's einnimmt, mit dem ich es schon 1857 zu thun hatte, die andre die Vertheidigung des unermüdlichen Volkmar auch gegen meine Beurtheilung seiner Darstellung enthält [3]). Die erstere bleibt hinter meiner Auffassung nicht unbeträchtlich zurück, während die andre weit über dieselbe hinaustürmt. Und obwohl ich mich über die beiderseitigen Stellungen bereits ausgesprochen habe, so darf ich doch wohl noch einmal über dieselben das Wort ergreifen, wäre es auch nur, um den klaren und klar nachgewiesenen, aber immer auf's Neue verdunkelten Sachverhalt abermals darzulegen.

Der Ungenannte hat mir zwar keine besondre, auch nur eingehende Aufmerksamkeit gewidmet [4]), wohl aber ge-

---

1) Man vergleiche meine Erörterungen über den gegenwärtigen Stand der urchristlichen Geschichtsforschung in der Protest. KZtg. 1858, Nr. 33, S. 772 f. gegen Uhlhorn's Abhandlung über „die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tübinger Schule" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1858, Heft 2, S. 280—349.

2) Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannisfrage insbesondre. Eine Denkschrift zur Erinnerung an den 25jährigen Bestand der Universität Zürich (der hochw. theolog. Facultät an der Univ. Zurich gewidmet von einem dankbaren Schüler). Zürich 1858.

3) Die geschichtstreue Theologie und ihre Gegner oder neues Licht und neues Leben. Zürich 1858.

4) Es ist ganz die Art Weisse's, wie auch dieser Ungenannte die „Tübinger" Schule in widerspruchsvollster Weise als einen wahren Sündenbock behandelt. Die abweichenden Ansichten über die Evangelien von Baur, Zeller, Köstlin, Ritschl, Hilgenfeld, Volkmar haben ihn nicht sowohl zu eingehender und ernstlicher Prüfung derselben, sondern vielmehr dazu veranlasst, „zunächst von diesen sehr subtilen Bestimmungen abzusehen", alle Leistungen von dieser Seite im Gegensatz gegen Ewald's „grundlegende" Darstellungen nur als

rade die Hauptstützen meiner Auffassung einfach abgewiesen. Es soll eine „grosse Verirrung" von mir sein, dass ich, wie die Priorität des Marcus im Geschichtlichen verkennend, das hebräische Original des Matthäus neuerdings wieder bestritten habe (S. 17. 24). Wenn ich also in dem griechischen Matthäus selbst die ursprünglichste Darstellung der evangelischen Geschichte, das apostolische und autoptische Werk des Matthäus entdeckt zu haben glaube, so meint der Ungenannte, im wesentlichen Einklange mit Weisse's neuester Vereinfachung der Ewald'schen Hypothesen, vielmehr zwei evangelische Grundschriften annehmen zu müssen, das Evangelium des Marcus, hinter welchem, namentlich in den ersten Abschnitten, der Augenzeuge Petrus als mündliche Quelle steht (S. 13), und

---

„subjective Behauptungen der Tübingerschule" anzusehen, durch welche die Erkenntniss der Entstehung, Composition und des gegenseitigen Verhältnisses unsrer kanonischen Evangelien ganz schwankend und controvers erschienen sei (S. 9. 10). Wie glücklich ist der Eine Ewald mit seiner objectiven Grundlegung gegen die „philosophischen" Kritiker unserer Tage (S. 15), gegen die „philosophische Tendenzkritik" der Tübinger Schule (S. 13, Anm.)! Und doch soll Ewald gerade in dem „bedeutendsten Problem der gegenwärtigen Bewegung der Evangelienkritik" (S. 30), der Johannisfrage, nicht bloss gegen die Tübingische Auffassung „die Gerechtigkeit auch gegen den Gegner" nicht ausgeübt haben (S. 32, desgl. S. 2), sondern diese Schule soll hier, wie sich zeigen wird, der Wahrheit immer noch näher gekommen sein, als Jener. Was mich selbst betrifft, so wird mich kein Sachkundiger in der „philosophischen Tendenzkritik" unterbringen, und wenn der Ungenannte die „Tübinger" Schule das Johannes-Evangelium „nicht vor der Mitte" des 2. Jahrhunderts ansetzen lässt (S. 76), wie kann er mich, von dessen abweichender Zeitbestimmung (120—140 u. Z., jedenfalls nicht nach der Mitte des 2. Jahrhunderts) er selbst S. 42 flüchtig Kenntniss nimmt, noch als einen „Tübinger" betrachten! Wenn er mich aber gleichwohl so ansehen will: wie kann er der „philosophischen Tendenzkritik" der „Tübinger" Schule S. 13, Anm. so nachdrücklich das „treffende Urtheil" Hitzig's für die Stellung des Marcus vor Lucas entgegengehalten, welche ja gerade von mir in heissem Strausse gegen Baur verfochten worden ist!

die hebräische „Spruchsammlung“ des Apostels Matthäus. Aus der blossen Zusammenarbeitung dieser beiden Grundwerke soll das erste kanonische Evangelium hervorgegangen sein (S. 18), und auch das Evangelium des Lukas, des Begleiters des Paulus, stellt sich ohne Weiteres als ein „Sammelwerk“ bald nach der Zerstörung Jerusalems dar (S. 26 bis 30). Gleichwohl soll das Lukas-Evangelium doch auch wieder einen mehr als stofflichen Fortschritt in der Evangelienbildung bezeichnen, da es in mehrfacher Hinsicht den Uebergang zum Evangelium des Johannes bildet, „erstens um seiner künstlerischen Anlage willen, nach der es den vorgefundenen Stoff aus höhern Gründen und pragmatischer Zweckbestimmung vertheilt und benutzt, zweitens um der Erweiterung seines Gesichtskreises willen, indem es ebenfalls wie Johannes eine Reise durch Samarien (Luk. 9, 52. cf. 17, 11) einführt, drittens um einer Reihe von eigenthümlichen Bildungen, namentlich Gleichnisse willen (cf. nam. Luk. 15. 16), denen ein speciell dogmatischer universeller Charakter nicht abzusprechen ist. Ueberhaupt scheint um diese Zeit, wie schon frühe eine mehr typisch-allegorische Behandlung gewisser Höhepuncte des Lebens Jesu in der Gemeinde aufkam, so auch eine Art dogmatische Behandlung des Lebens Jesu sich Bahn gebrochen und ihre schönste Entwickelung in dem Evangelium Johannis gefunden zu haben“ (S. 30). Der Ungenannte hätte bei dem Lukas-Evangelium also doch nicht bloss aus Ewald's „grundlegenden“, „Bahn brechenden“ Leistungen (S. 10. 32) die Vorstellungen eines stofflichen „Sammelwerks“, sondern auch von der so undankbar behandelten „Tübinger“ Schule die Auffassung einer innern Anlage und dogmatischen Eigenthümlichkeit desselben angenommen. So ist es denn nicht zu verwundern, dass er bei dem Johannes-Evangelium, welches er als die Hauptsache der ganzen Evangelienkritik betrachtet, an dem sonst so hoch ge-

stellten Ewald sogar ausdrücklich das Hauptgebrechen tadelt, „aus schwer zu bestimmenden Gründen gerade in diesem verwundbarsten Puncte der bisherigen Apologetik der gangbaren tradionellen Anschauung des Verwandtschaftsverhältnisses sämmtlicher kanonischer Evangelien zu viel Vorschub geleistet und den Fortschritt der wahren und berechtigten Kritik, nicht bloss deren Auswüchse, in den Augen Vieler dadurch beeinträchtigt zu haben“ (S. 2). Eine unparteiische Geschichtsbetrachtung müsse bekennen, dass wirklich nicht alle Bedenken, die Bretschneider seiner Zeit zum ersten Mal gegen die Authentie des vierten Evangelium erhoben hat, durch die neuerwachte Glaubensneigung zu demselben beseitigt worden sind, und dass seitdem von der „Tübingerschule“ eine Menge neuer Gesichtspuncte geltend gemacht wurden, die zu einer erneuten Prüfung des eigenthümlichen Charakters dieses Evangelium einladen. „Leider ist diess, wie wohl mannichfach vermisst wird, durch die im Uebrigen so Bahn brechenden Abhandlungen Ewald's über Ursprung und Wesen der Evangelien nicht in dem Maasse geschehen, wie die Gerechtigkeit auch gegen den Gegner es erfordert hätte und die versuchte Vereinigung der johanneischen mit der synoptischen Geschichtserzählung in seiner „Geschichte Christus und seiner Zeit“ leidet ausser der von Weisse schon hervorgehobenen Verschleierung der immerhin bedeutenden dogmatischen Abweichung von der rein geschichtlichen Auffassung des Evangeliums noch an so durchgehenden historischen Bedenken, dass wir uns nicht scheuen, dieselben ebenfalls in aller Nacktheit hervorzuheben und zu versuchen, eine Anschauung des Evangeliums zu rechtfertigen, die, die Blössen der Tübinger Auffassung nicht verkennend, den wahren Gewinn der Baur'schen Kritik auch einem andern Standpunct zugänglich machen möchte“ (S. 31 f.). Wie gross ist das Uebergewicht dieses plötzlich und unvermuthet auftauchen-

den „wahren Gewinns" der Baur'schen Kritik, wenn es doch vor Allem feststehen soll, dass das vierte Evangelium kein Werk des Apostels Johannes ist! Es soll ja nicht einmal möglich sein, mit Weisse noch einen apostolischen Kern des Evangelium in einer vom Ganzen auszuscheidenden Schrift festzuhalten (S. 131 f.)! Und wie weit ist der gegen Ewald so dankbare Ungenannte denn selbst noch von dem „Irrwege" entfernt, auf welchem er die Tübinger verfahren sieht (S. 85), wenn er über den Ursprung des Johannes-Evangelium doch nur die Hypothese darzubieten weiss, dass der mit dem Apostel Johannes in Ephesus bekannte Apollos (zugleich Verfasser des Hebräerbriefs) noch bei Lebzeiten desselben dieses Evangelium verfasst habe! Was hilft es, für die aufgegebene Autorschaft des Johannes seine „Zeugenschaft" als Ersatz zu bieten, wenn das vierte Evangelium doch in keiner höhern Weise apostolisch und autoptisch sein sollte, als irgend ein andres kanonisches Evangelium[1])! Und wenn die „Tübinger" Schule mit solchem Rechte den nichtapostolischen Ursprung und grossentheils dogmatischen Charakter des Johannes-Evangelium behauptet, die vom Paulinismus durchdrungene innere Anlage des Lukas-Evangelium, welche der Ungenannte selbst unwillkürlich anerkennen muss, geltend gemacht hat: welches

1) „So haben wir daher weder von Petrus noch Matthäus und Paulus die auf ihre Veranlassung mehr oder minder entstandenen Evangelien in unserm Marcus, Matthäus, Lukas eigenhändig, nicht einmal seine Briefe schrieb Paulus durchschnittlich selbst (cf. 1. Cor. 1, 1), sondern jene ὑπηρέται τοῦ λόγου (Luk. 1, 2) bemächtigten sich des Zeugnisses der αὐτόπται, und ein andres Verhältniss dürfen wir daher auch von dem 4ten Evangelium „nach Johannes" nicht erwarten, wenn schon frühzeitig (Joh. 21, 24) dasselbe nicht mehr verstanden wurde" (S. 94). Der vierte Evangelist, der nun also nicht mehr Johannes, sondern Apollos heissen müsste, würde immer Reden, die seiner eigenen Auffassung des Christenthums entsprechen, geradezu in den Mund Jesu gelegt haben (S. 129 f.) u. s. w.

Recht hat derselbe, jene Schule so hart darüber anzulassen, dass sie den Anfang der Evangelienbildung nicht mit ihm und Weisse gerade in dem Marcus-Evangelium und in einer hebräischen Spruchsammlung des Matthäus gefunden hat!

Aber der Ungenannte weiss ja selbst aus seiner nächsten Umgebung, dass Einige, die er zu der „Tübinger" Schule rechnet, in dem Marcus-Evangelium den ursprünglichen Anfang der Evangelienbildung gefunden haben. Er rühmt dem von dieser Grundansicht ausgehenden Buche Volkmar's, welcher übrigens auf solche Ehre gar keinen Anspruch macht, sogar das Verdienst nach, „die in einer Reihe zerstreuter Aufsätze niedergelegten Ansichten der sogenannten „Tübingerschule" in übersichtlichem Zusammenhange darzustellen" (S. 1). Warum will er also nicht an Volkmar die Früchte anerkennen, welche die Marcus-Hypothese wirklich hervorbringt? Zwar hat Volkmar das angeblich älteste Evangelium erst ungefähr in dieselbe Zeit (80 n. Chr.) gesetzt, in welcher der Ungenannte das letzte Evangelium geschrieben werden lässt, und ist daher mit dem Lukas-Evangelium in die Zeit 100—105 n. Chr., mit dem Evangelium des Matthäus in die trajanische Zeit, mit dem Johannes-Evangelium, welches nur aus „Confusion" schon um 120—140 angesetzt werden könne, gar erst in die Zeit gegen 160 hineingerathen. Auch hat derselbe, wie der Ungenannte selbst einsieht, eben durch seine Hypothese des Marcus-Evangelium als eines „paulinisch-christlichen Epos" an der Spitze der Evangelien die „Tendenzkritik" in ihrer äussersten Entwickelung gezeigt, durch welche sie an Bruno Bauer's Hypothese von einem „schöpferischen Urevangelisten" sehr nahe anstreift. Es war daher in der Ordnung, dass Volkmar's mit der ganzen Selbstgewissheit des Fortschritts über die geschichtliche Hypothesen-Kritik hinaus zur „absoluten Kritik" auf-

tretendes Buch von den verschiedensten Seiten ernstlichen Widerspruch hervorrief, und auch ich konnte nicht umhin, meine wohlgeprüfte Ansicht von einer frühern Abfassung aller Evangelien, von ihrer in der apostolischen Grundschrift des Matthäus enthaltenen geschichtlichen Grundlage und von der Aufeinanderfolge Matthäus, Marcus, Lukas, Johannes gegen Volkmar's ebenso unbilliges als absprechendes Urtheil zu vertheidigen [1]). Allein warum sollte die Marcus-Hypothese denn nur in conservativer, nicht auch in radicaler Gestalt auftreten? Warum sollte es nur zufällig sein, dass aus der ersten Aufstellung der Marcus-Hypothese die Hypothese des schöpferischen Urevangelisten, aus ihrer erneuerten Geltendmachung die Entdeckung des poetischen Urevangelisten hervorgegangen ist? Und wenn doch das Auftreten Volkmar's fast allgemeinen Widerspruch hervorgerufen hat, warum soll die Marcus-Hypothese selbst das Vorurtheil völliger Unbedenklichkeit für sich behalten?

Man höre nur, wie Volkmar selbst in seiner neuesten Schrift S. 14 den durch ihn herbeigeführten Fortschritt der Wissenschaft anpreist: „Der Fortschritt, den ich anzubahnen hatte, besteht am Ende nur in der allerdings sehr einfach erscheinenden Entscheidung der Synoptik: ob Nachmarcus [das *Εὐ. κατὰ Μάρκον*] oder Nachmatthäus [*Εὐ. κατὰ Ματθαῖον*] erstes oder letztes unserer ältesten Evangelien sei. Denn über die andern nach Lukas, nach Markion, Hebräer-, Petrus- und Nach-Johannes-Evangelium, wie über die schriftstellerische Verwandtschaft von ihnen allen war schon die Entscheidung erreicht. Aber was liegt nun in der Antwort: Nachmarcus ist allererstes, und Nach-

1) In meiner Abhandlung: Die Evangelienfrage und ihre neuesten Behandlungen von Weisse, Volkmar und Meyer, Theol. Jahrb. 1857, S. 381—440. 498—532.

matthäus nicht erstes, auch nicht einmal zweites, sondern das letzte Glied der ältern Evangelien-Entwickelung? Einfach die Erklärung: ja dann sind alle unsere Evangelien gar keine Biographieen Jesu, sondern Lehr-, Streit- und Friedens-Schriften, allerdings im Sinne des wahren, des paulinischen Christenthums gegen judaistische Beschränktheit, aber so, dass die Erzählung lediglich Einkleidungsform, gewollte und bedurfte Hülle ist. Mit andern Worten: die ganze Ev.-Geschichte ergiebt sich nach jener Marcus-Voranstellung in ihrer durchdringenden Bewährung unabwendbar als ideelle Geschichte, didaktische Poesie, wenn auch überall mit wirklicher Gemeindeüberlieferung aus der ältesten Zeit gesättigt. — — Ja noch schärfer schneidet dieses schroffe kritische Marcus-Messer, einmal in seiner Schärfe angesetzt und durchgeführt, noch tiefer durch. Die Negation der hergebrachten Annahmen, als sei hier mindestens wesentliche Tradition zu suchen, geht bei der zugehörigen Drittstellung des Matthäus unabwendbar so weit, dass auch sämmtliche Reden der Evv., auch die anziehendsten und lehrreichsten, in dieser Totalität als ein Werk des paul. Christenthums in seinen verschiedenen Kampfes- und Vermittelungsstadien erscheinen, wenn auch dabei die Gemeindeüberlieferung goldene Grundlage gegeben hat. Nun [so wird gewiss Mancher mit Volkmar von Herzen einstimmen], das ist allerdings so negativ, dass die Frage sehr nahe zu liegen scheint, ob bei einer solchen Auffassung überhaupt noch von irgend einer Kirche die Rede sein könne.“ Um so mehr kann man nur neugierig sein, wie sich der leibhaftige Vertreter einer gegen alle Welt kämpfenden „geschichtstreuen Theologie“ in der hohen Stellung, welche er für sich in Anspruch nimmt[1]), zu behaupten vermocht hat.

1) Volkmar rühmt von sich selbst S. 68: „Auf dem Wege, auf

Und ich selbst sehe gelassen über das Hastige und Unüberlegte der Vorwürfe hinweg, welches nun einmal, wie ich schon früher (in dieser Zeitschrift I, S. 252) bemerkt habe, zu der Eigenthümlichkeit des Volkmar'schen Wesens zu gehören scheint[1]), um die Feuerprobe der neuen Entdekkung in Augenschein zu nehmen.

Es handelt sich zunächst um den ursprünglichen Anfang der Evangelienbildung, es fragt sich, ob wir denselben bei Matthäus oder bei Marcus, oder gar bei Beiden, in einer Spruchsammlung des Matthäus und in dem Evangelium Marcus finden. Sodann hat der Ungenannte

---

dem Baur das Joh.-Ev. zum ersten Mal, aber auch dem Wesen nach für immer erklärt hat, war nur fortzuschreiten. Nur hat die durchgreifende Abweichung auch innerhalb der Synopse gleich formstreng zu überwinden (nach den beiden Gliedern des Marcion-Lukas und Matthäus-Marcus) eine eigene Aufgabe gebildet, die Baur nach so viel Schaffen vorher nun nicht auch zu der seinigen gemacht hat, die frühere Entscheidung des synoptischen Dilemma's nur festhaltend. Ein frische Kraft verlangte das, und der folgende Jüngere von so viel Beharrlichkeit auf diesem Gebiete nach beiden Gliedern bin nun ich gewesen."

1) Volkmar stellt, auch nach der in meiner jüdischen Apokalyptik S. 300 ihm ertheilten Zurechtweisung, meine Ansicht über die Evangelien des Marcus und des Lukas in ihrem Verhältniss zu einem ausserkanonischen Evangelium S. 34 beharrlich so dar: „dem Ueberarbeiter [des apostolischen Matthäus-Evangelium] (oder Matth. Nr. 2) folgte dann ein den Petrus verherrlichendes, übrigens „noch mehr vermittelndes" Ev., von Justin in den Clementinen gebraucht, dessen Auszug oder Bearbeitung in unserm „Petriner" Marcus vorliegt, während Nach-Lukas Anderes daraus (wie die 70 Jünger) bewahrte." Wer meine Schriften über die Evangelien (1854) und über das Urchristenthum (1855) mit etwas ruhigerm Blute gelesen hat, als Hr. Volkmar, muss wissen, dass ich das Marcus-Evangelium nicht entfernt als „Auszug oder Bearbeitung" eines ausserkanonischen Petrus-Evang., sondern vor Allem als eine Bearbeitung des kanonischen Matthäus-Evang. auffasse, bei welcher nur ganz wenige Züge, die sich weder aus der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des zweiten Evangelisten noch aus der mündlichen Ueberlieferung ableiten lassen, aus einer solchen auch im Lukas-Evang. nebenbei benutzten Quellenschrift geflossen sein mögen!

zweitens auch die johanneische Frage auf beachtenswerthe Weise wieder angeregt.

I.

Der ursprüngliche Anfang der Evangelienbildung.

Beginnen wir mit dem Ungenannten, welcher die Spruchsammlung des Matthäus nicht bloss aus dem Matthäus-Evangelium herausschält, sondern auch vielleicht schon von dem Urevangelisten Marcus benutzt sein lässt (S. 16), während Volkmar dem erst unter Trajan zusammengesetzten Matthäus-Evangelium alle und jede höhere Ursprünglichkeit abstreitet.

Schreiber dieses ist nicht so sehr in der „Tendenzkritik" befangen, dass er sich nicht die beiden Hauptkriterien des Ungenannten, „den exegetischen Augenschein und die Zeugnisse des kirchlichen Alterthums" (S. 9), im Allgemeinen gern gefallen lassen könnte. Ebenso entschieden muss ich aber da, wo beide Kriterien nicht genau zusammentreffen, dem erstern den Vorzug geben, ebenso wenig darf man sich hier durch blossen „Schein" täuschen lassen. Wir haben bei Eusebius KG. III, 39 das Zeugniss des Papias: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Allein schon hier stimmen jene beiden Kriterien gar nicht recht zusammen, und das erstere muss offenbar nach dem letztern berichtigt werden. Es ist klarer „exegetischer Augenschein", dass das Matthäus-Evangelium selbst in seinen ursprünglichen Bestandtheilen, welche in den Citaten aus dem Alten Test. von Hause aus die Uebersetzung der LXX zu Grunde legen, keine Uebersetzung einer hebräischen Urschrift sein kann, und ebenso ist es ein bereits nachgewiesener „kritischer Augenschein", dass die Grundschrift unsers Matthäus-Evang. nicht bloss Reden, sondern auch Erzählungen enthielt, ein vollständiges Evangelium, keine blosse „Spruch-

sammlung" war. So lange der Ungenannte diese Nachweisungen meines Werks über die Evangelien nicht entkräftet hat, vielmehr zum grossen Theil selbst anerkennt[1]), darf man keineswegs mit demselben (S. 24) von der „historisch beglaubigten Annahme eines hebräischen Urtextes unsers Matthäus", und zwar einer blossen Spruchsammlung reden. Es ist völlig zulässig, das Zeugniss des Papias so aufzufassen, dass die *Λόγια* nicht bloss *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα*, sondern auch *τὰ ὑπὸ τοῦ Χρ. πραχθέντα* enthielten, also ein vollständiges Evangelium bildeten, und die hebräische Urschrift des Matthäus darnach zu beurtheilen, dass die Väter seit Clemens von Alexandrien dem Briefe an die Hebräer gleichfalls eine hebräische Urschrift angedichtet haben[2]). Bei dem Zeugniss des Papias über das Marcus-Evangelium ist es um so auffallender, dass der Ungenannte dasselbe immer noch als baare Münze annimmt (S. 10), da er ja bereits eingesehen hat, dass dasselbe auf unser Marcus-Evang. keineswegs ganz zutrifft. Von einer Augenzeugenschaft des Petrus, auf welche jenes Zeugniss das ganze Marcus-Evang. zurückführt, kann der Ungenannte (S. 13) nur bei den ersten Abschnitten desselben reden. Und wenn er mir zugiebt, dass das Zeugniss des Papias das Marcus-Evang. mit der vollständigen *σύνταξις* des Augenzeugen Matthäus vergleicht und an derselben misst, so sollte es für ihn nur um so bedenklicher werden, den „secundären Charakter" auf der Seite des Matthäus-

1) Sollen ja doch die AT.lichen Stellen der (angeblich ursprünglich hebräischen *λόγια*) einfach nach den gangbaren LXX citirt sein, während die Stellen, die der Ueberarbeiter selbst anzog, eigenes Studium des Alten Test. verrathen (S. 24).

2) Vgl. meine Evangelien S. 119 f. Theol. Jahrb. 1857, S. 397 f. Man kann hier sehen, mit welchem Rechte mir Volkmar, dem die Tradition gar nichts mehr verschlägt, jetzt (S. 47) den Vorwurf macht, glauben machen zu wollen, es sei der loyalste Respect vor der Angabe des Papias, die nicht zu befolgen, ich als „radical" verdächtigen möchte

Evangelium zu suchen (S. 26). Hält man sich an die Zeugnisse des kirchlichen Alterthums, so darf man dem Marcus-Evangelium nicht die erste, sondern nur die zweite Stelle anweisen[1]).

Der Augenschein des kanonischen Matthäus soll uns weiter darüber belehren, dass in demselben eine gewisse σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων an verschiedenen Stellen vorhanden sei. Die Beobachtung, dass die zweite Hand unsers Matthäus den Abschluss zusammenhängender Reden des Herrn, die er ohne Zweifel in der ursprünglichen Spruchsammlung vorfand und in sein Werk aufnahm, durch eine fast gleichlautende Uebergangsformel zu neuen geschichtlichen Abschnitten an 5 Stellen seines Werks (7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1) selber mit den Worten markirt: „als nun Jesus diese (Reden, Aufträge, Gleichnisse, am Schlusse 26, 1: „alle diese Reden“) vollendet hatte“, habe auch Schleiermacher mit Recht als eine entschiedene Bestätigung der Nachricht des Papias über die ursprüngliche Redesammlung des Matthäus geltend gemacht. „Scheiden wir diese Abschnitte, die ähnlich den 5 Büchern Mosis ein kleines Ganzes für sich bilden, von dem geschichtlichen Theile des jetzigen Matthäus-Evang. aus, so haben wir ohne Zweifel den Grundstock der λόγια, und nehmen wir zu demselben die parallelen Abschnitte des Marcus-Ev. hinzu, so setzt sich aus diesen beiden Elementen, mit Ausnahme der Vorgeschichte, die einen oder mehrere Bestandtheile für sich bildet, das ganze Matthäus-Ev. mit einigen kleinen geschichtlichen Zusätzen aus diesen beiden uns bekannten und auch kirchlich in ihrer Entste-

1) Die Gestalt, in welcher das kirchliche Marcus-Evang. bei Clemens von Alexandrien auftritt (vgl. Eusebius KG. VI, 14), lässt uns dasselbe, nicht sowohl weil es das erste vollständige, sondern vielmehr weil es neben dem vollständigen und apostolischen Matthäus-Evangelium das zweite war, als „ein halbes Wagniss“ erscheinen.

hung bezeugten Elementen wieder zusammen, in einer Weise, die keinen Zweifel übrig lässt über die zu Grunde liegenden ursprünglichen Werke“ (S. 17). Beachte man dann weiter, wie die ursprüngliche Ordnung und Reihenfolge der geschichtlichen Erzählungen bei Marcus von Matthäus durch die Einschiebsel jener verschiedenen Theile der λόγια unterbrochen und versetzt wird, bei Lukas aber, zum deutlichen Zeichen, dass Marcus die gemeinschaftliche Quelle beider für einen Theil ihrer Werke ist, wieder in der ursprünglichen Weise in einem grössern Abschnitte aufgenommen wird, so falle es nicht schwer, das Verfahren des zweiten Verfassers des Matthäus-Ev., und hernach auch das des Lukas mit diesen beiden Quellen — λόγια des Matthäus und Marcus — bis in's Einzelne zu verfolgen und zu erklären.

Ganz augenscheinlich will uns also der Ungenannte in dem Matthäus-Evangelium die Bestandtheile der ursprünglich hebräischen und apostolischen „Spruchsammlung“ nachweisen. Den ersten Abschnitt derselben bildet die Bergrede Matth. 5,2—7,28, durch deren Einfügung der zweite Matthäus gleich anfangs die Ordnung des Marcus störte. Den zweiten Abschnitt bilden sodann die Verhaltungsbefehle Jesu an seine Jünger Matth. C. 10, die Reden über den Täufer und die eigene Aufnahme Christi (11, 7—30). Mit den Parabeln 13, 1—53 beginnt wegen der Schlussformel ein dritter Abschnitt. Der vierte Abschnitt fängt mit einer aus Marc. 9, 33—50 herübergeholten Einleitung Matth. 18, 1—11 an und enthält Matth. 18, 12—35 Reden und Gleichnisse aus der Spruchsammlung, wie man hinterher aus der Formel 19, 1 erkennen soll, sodann das eigenthümliche Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge Matth. 20, 1—16, welches man schon desshalb auf die λόγια zurückführen müsse, weil sein Lehrgehalt auffallend gegen die Verheissung 19, 28 im ächten Sinne des Herrn absticht, end-

lich die Strafrede gegen Schriftgelehrte und Pharisäer Matth. C. 23, wenn man nicht noch C. 24 (vgl. Marc. C. 13) dazu ziehen wolle. Im 5ten Theile, den die Formel bei Matth. 26, 1 zugleich für die Benutzung der ganzen Spruchsammlung des älteren Werks abschliesst, werden noch drei Gleichnisse, die sich auf die letzten Dinge beziehen, in C. 25 zu jener geschichtlichen Einleitung C. 24 nachgetragen, „die, da sie Marcus fehlen, ohne Frage ebenfalls den λόγια entlehnt sind". Es genüge vor der Hand, meint der Ungenannte, „als, wie wir hoffen, bleibenden Gewinn der Wissenschaft, die Marken des Grundwerks des Matthäus von der späteren Ausführung desselben unterschieden zu haben, und wir hoffen, dass unsre Scheidung, weil rein objectiv, darum auch stichhaltiger sei, als die früher von Sieffert in seinem übrigens schätzenswerthen Werke versuchte." Aber ist die Zusammensetzung des Matthäus-Evang. aus der Spruchsammlung und dem Marcus-Evang. wirklich eine so augenscheinliche Thatsache, dass man nur mit den Fingern auf die verschiedenen Bestandtheile hinzuweisen braucht? Ueberzeuge sich doch der Ungenannte aus meinem Werke über die Evangelien S. 106 f., dass auch meine Ansicht von der Grundschrift des Matthäus und ihrer kanonischen Ueberarbeitung, welche freilich auf mehr als blossem Fingerzeigen, nämlich auf einer durchgehenden, Alles, was der Ungenannte für die Entlehnung aus Marcus geltend macht, völlig erklärenden Analyse beruht, ganz *ad oculos* demonstrirt werden kann. Entkräfte er, wenn er es vermag, die hier (S. 110 f.) gegen die Ansicht von der Grundschrift als einer blossen Sammlung von Reden aufgeführten Gründe. So lange das nicht geschehen ist, wird auch sein Zugeständniss, dass Marcus die Spruchsammlung des Matthäus benutzt haben möge, vielmehr für die „augenscheinliche" Abhängigkeit des Marcus-Evangelium von dem kanonischen Matthäus-Evangelium zeugen. Und wo bleibt

für die Ansicht des Ungenannten der „Augenschein", wenn er die höhere Ursprünglichkeit des Marcus-Evangelium S. 13 f. dadurch aufrecht erhält, dass er so manche Bestandtheile, welche die „philosophischen Kritiker unserer Tage" mit ihren in textkritischer Hinsicht unbewaffneten Augen bei Marcus nicht mehr sehen können, demselben mehr oder weniger zuversichtlich beilegt, die ausführlichere Versuchungsgeschichte, von welcher Marc. 1, 13 bloss der Schlusssatz erhalten sei, die ganze Bergrede von Marc. 3, 20, die Perikope von der Ehebrecherin Joh. 7, 53—8, 11, ganz abgesehen von dem jedenfalls nicht ursprünglich erhaltenen Schlusse? Solche Gewaltthätigkeiten, welche ein reines und klares Verhältniss zwischen Marcus und Matthäus immer wieder stören, sind der Marcus-Hypothese von Anfang an so eigenthümlich gewesen, dass sie sich derselben schwerlich jemals entledigen, dadurch aber in den Augen aller Unbefangenen auch immer mehr Glauben verlieren wird.

Die Annahme einer besondern Spruch- oder Reden-Sammlung des Matthäus bietet mir, so wenig ich sie theile, doch immer noch einen Anknüpfungspunct dar für die ursprünglichen Bestandtheile des ersten Evangelium, welche ich ja gleichfalls auf den Apostel Matthäus zurückführe. Eine folgerichtigere Durchführung der Marcus-Hypothese muss aber auch dieses, für die durchgängige Ursprünglichkeit des Marcus gefährliche Band mit der alten Ueberlieferung zerreissen. Hiermit komme ich zu Volkmar, welcher in seiner Streitschrift (S. 33 f. 81 f.) die Ansicht von dem paulinischen Urevangelium *κατὰ Μάρκον* um 80 n. Chr. und dem vermittelnden, aus Marcus und Lukas zusammengeschriebenen *Εὐαγγ. κατὰ Ματθαῖον* unter Trajan auch gegen meine eingehende Bestreitung aufrecht zu erhalten sucht. Hr. Volkmar scheut sich wirklich noch immer nicht, selbst die alterthümlichsten Stellen und Aussprüche

des Matthäus-Evang. in die späte Zeit Trajan's zu verlegen. Wenn wir Matth. 10, 23 lesen, dass die Apostel mit den Städten Israels nicht fertig werden sollen, bis dass des Menschen Sohn kommt, so sollen wir nicht etwa an eine Zeit der Abfassung denken, als die Verbreitung des Evangelium in der Heidenwelt noch ganz ausser aller Erwartung lag, sondern vielmehr die πόλεις Ἰσραήλ, Hrn. Volkmar zu Gefallen, als Städte, Wohnungen Israels in der ganzen οἰκουμένη, also etwa Rom, Korinth, Athen u. dergl., verstehen. Wenn wir Matth. 5, 23 von einer Gabe lesen, die Jemand auf dem Altar darbringen will, so sollen wir nicht etwa das Opferwesen des Tempels in Jerusalem als noch bestehend voraussetzen, sondern Hrn. Volkmar zu Liebe, entweder wie bei Justin und in dem Talmud eine „Rückbeziehung auf das längst Vergangene" annehmen oder auch, auf Grund des Briefs des Polykarp c. 4, den Altar Gottes die Wittwen der Gemeinde bedeuten lassen. Wenn in der Erzählung Matth. 17, 24 die Einsammlung der Tempelsteuer nebst einem Gespräche Jesu mit Simon erzählt wird, dass die Kinder des Reichs an sich streuerfrei sind, aber um Aergerniss zu vermeiden, der Steuer sich allenfalls unterwerfen mögen: so sollen wir bei dem βασιλεύς, dessen wahre Kinder eigentlich steuerfrei sind, nicht mehr an den Gott des jüdischen Tempels zu Jerusalem, sondern vielmehr an den König denken, dessen Tempel fortan (nämlich lange nach der Zerstörung Jerusalems, als die Tempelsteuer an das Capitolium in Rom bezahlt ward) der Himmel und seine Gemeinde ist, und dessen Söhne die Christen sind. Bewegt sich aber das Ganze nicht offenbar in rein jüdischen Verhältnissen (vgl. 23, 16 f.)? Warum sollen wir anstatt der einfachen, vor Augen liegenden Erklärung des Stücks zu einer so verschrobenen Deutung unsre Zuflucht nehmen? Und wer konnte in der trajanischen Zeit nur daran denken, die Entrichtung der Tempelsteuer an das römische

Capitol als eine besondre Religionsfrage zu erörtern, die Christen wegen ihres Verhältnisses zu dem himmlischen König gerade von dieser Steuer der irdischen Staatsobrigkeit (Matth. 22, 21. Röm. 13, 6) an sich frei sein zu lassen?

Ein solches Verfahren, wie das des Hrn. Volkmar, kann freilich auch mit den deutlichen Kennzeichen der Abhängigkeit des Marcus von Matthäus fertig werden. Da ich alle betreffenden Stellen schon früher hinreichend beleuchtet habe, so beschränke ich mich hier auf ein paar Stellen. Bei Marcus 7, 27 weist Jesus die Bitte des kananäischen Weibes, ihre Tochter zu heilen, schon nicht mehr, wie bei Matth. 15, 26, zuerst rund ab, weil es nicht schön sei, das Brod der Kinder zu nehmen und vor die Hündlein zu werfen, sondern es ist vor diesen Ausspruch ein milderndes, offenbar erst später hinzugefügtes ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα eingeschoben, welches zwar den Heiden nicht jede Aussicht auf Antheil an der messianischen Sättigung verschliesst, wohl aber den eigentlichen Nerv der Erzählung, den tiefen Eindruck, welchen der demüthige Glaube einer Heidin auf den jüdischen Messias macht, abschwächt. Jeder Unbefangene wird mir darin beistimmen, was selbst Meyer zugiebt, dass diese Erzählung bei Matthäus in einer ursprünglichern Gestalt vorliegt, und was Volkmar von einer „Outrirung", einem innern Widerspruch und einer Uebertreibung des Matthäus redet, macht auf mich nicht den geringsten Eindruck. Auch die Ansicht über Marc. 9, 6, wo die an sich nur von Entzückung zeugenden Worte des Petrus bei der Verklärung als unbedacht entschuldigt und aus der Bestürzung der gegenwärtigen Jünger erklärt werden, geben zu deutlich den Petrinismus des Evangelisten und seine Abhängigkeit von Matthäus kund, wo die entzückte Aeusserung des Petrus und die bei der Himmelsstimme eintretende Bestürzung (Matth. 17, 4. 6) noch gar nicht mit einander vermischt sind. Volkmar meint zwar,

den Petrus hier als Typus des Judenchristenthum fassen zu dürfen, welches nicht wusste, wass es wollte, indem es die vermeintliche Parusie schon in der Gegenwart, diese Herrlichkeit Christi in seiner Umgebung von Mose und Elias bannen wollte, als wenn Christus und der Christ schon vor dem Leiden zu seiner wahren Herrlichkeit eingehen könnte; ein falscher Wunsch und Wille, welchen die Furcht eingab [1]). So mag Volkmar die Sache sich selbst zurechtlegen, wenn er eine von Grund aus verfehlte Ansicht nun einmal um jeden Preis festhalten will; er verlange nur nicht, dass ihm auch Andre beistimmen sollen [2]). Es wird mir

---

1) Auch Judas Ischariot soll ja nun das Judenthum überhaupt bedeuten, welches Jesum überall umgab, auch an seinem Tische ass, in Eine Schüssel mit ihm tunkte, also „das treulose Judenthum überhaupt" u. s. w. (S. 76 f.)

2) Es würde gar zu weit führen, Alles, was Hr. Volkmar hier abermals mit gewohnter Unfehlbarkeit vorbringt, wiederum zu beleuchten. Nur über die gewaltsamen Textes-Aenderungen, welche er sich früher erlaubte, noch eine Mittheilung. Hr. Volkmar hat sich nach meinen Rügen seiner meist ganz willkürlichen Text-Verbesserungen jetzt selbst davon überzeugt, dass Marc. 9, 35.-38—41. 16, 8 unangetastet an ihren Stellen zu belassen sind (S. 81 f.). Da meine Auseinandersetzung also bei dem eifrigsten Verfechter der Marcus-Hypothese selbst so viel Eindruck gemacht hat, so schmeichle ich mir, Andre noch mehr von dem Sandgrunde überzeugt zu haben, auf welchem das ganze neue Gebäude aufgeführt ist. Es thut mir aufrichtig leid, dass ein früher verdienter Mann, wie Volkmar, immer mehr in Inhalt und Form seiner Arbeiten mit Ewald zu wetteifern, daher auch eilig jenem Ziele zuzusteuern scheint, dass sich am Ende kaum noch Jemand um ihn kümmern wird. Noch sei jedoch die Hoffnung auf eine bessere Wendung nicht ganz aufgegeben. — Zu welchen Ausflüchten Hr. Volkmar seine Zuflucht nehmen muss, um selbst seine Ansicht über die Apokalypse des Esra gegen meine Beurtheilung (in dieser Zeitschrift I, S. 247 f.) aufrecht zu erhalten, kann das lehren, was er jetzt (S. 79 f.) zu sagen weiss: „So gewiss zwei Flügel zu Einer Schwinge gehören, und der Verfasser mit Cardinalien jene, mit Ordinalien diese bezeichnet, so einfach löst sich der einzige Widerspruch, der dagegen erheblich wäre, das καθεξῆς (11, 20)! Und die Interpretation? Der Verf. schrieb (12, 18 f.) δὶς ἕξ, δὶς τέσσαρες, δὶς δύο. Denn der Kaiser hat diese

daher wohl gestattet sein, den Wunsch, welchen Hr. Volkmar S. 39 f. in den Worten ausdrückt: „Sollte Hr. Dr. Hilgenfeld noch weitere Nachweisung solcher Vergessenheiten und Uebereilungen wünschen, so bin ich dazu gern geneigt, jedoch nur in seiner eignen Zeitschrift“, durch die Erklärung zu beantworten, dass diese Zeitschrift weder zur Darlegung noch zur Widerlegung solcher Meinungen da ist, und in dem guten Glauben, dass die Marcus-Hypothese durch die Zuversichtlichkeit und Siegsgewissheit ihres neuesten Verfechters gar nichts gewonnen hat, von der synoptischen zu der johanneischen Evangelienfrage überzugehen.

---

doppelte Eigenschaft über den Occident wie über den h. Orient der Juden sein Flügel-Paar zu schwingen. Die Uebersetzer haben richtig und doch unrichtig wiedergegeben: *duodecim*, *octo*, *quatuor*.“ So wird Volkmar das böse, gegen seine Flügel-Paare zeugende *singulatim* 4 Esra 11, 19 (20) als Uebersetzung von καϑεξῆς los; und die *reges duodecim* (*Vulg.* 12, 14, *aeth.* 12, 18), und *octo reges* (*Vulg.* 12, 20. *aeth.* 12, 24), also zusammen 20 Könige, welche mich auf die ptolemäische Königsreihe geführt haben, werden auf solche Weise zu den ersten römischen Cäsaren bis zum Geschlechte der Flavier. Zwölf und acht Flügel liessen sich allenfalls noch auf 6 + 4 Schwingen-Paare deuten; aber 12 Könige in der Bedeutung von 6 Doppel-Königen über das Abendland und das Morgenland (die 6 ersten römischen Cäsaren von C. Julius bis Nero) sind doch gar zu sehr auf die Gefälligkeit der Leser berechnet! Uebrigens hat Volkmar's Schrift über das 4te Buch Esra so eben in dem Literarischen Centralblatt Nr. 1 d. J. von A. v. G. eine eingehende Beurtheilung erfahren, welche zwar auf meine Gegenbemerkungen keine Rücksicht nimmt und (wie es mir scheint, ohne Noth) die Deutung des Adlergesichts auf das römische Reich allein zugiebt, aber auch mit vollem Rechte hervorhebt, wie sehr Volkmar's eigene Deutung darnach angethan ist, den Spott herauszufordern. Der einsichtige Beurtheiler stimmt doch in der Hauptsache mit mir überein, da er das Buch selbst, aus welchem er das Adlergesicht als Interpolation ausscheidet, während der Herrschaft des Herodes über Israel (6, 9) und bald nach den römischen Bürgerkriegen (13, 41) ansetzt. Auch gesteht derselbe offen, dass er die von Volkmar so sehr perhorrescirte „Subjectivitätskritik“ seiner Vorgänger „dieser neuen, beispiellosen Subjectivitätsunkritik“ bei Weitem vorziehe.

(Schluss folgt.)

X.

Ein Wort für Herrn Professor Hitzig und eins über Herrn Professor Ewald.

Von

Dr. **M. J. Schleiden,**
Professor in Jena.

Ueber meine Schrift, „Die Landenge von Suez. Leipzig 1858" haben sich bis jetzt zwei Theologen ausgesprochen.

Herr Hitzig im 1sten Heft dieser Zeitschrift 1859 hat in freundlicher Weise mir redlichen Eifer im Sammeln des Materials und guten Willen im Suchen der Wahrheit anerkannt. Dafür danke ich ihm recht herzlich, denn mehr habe ich für mich nie in Anspruch genommen [1]). — In Bezug auf den Zug der Israeliten ist Hr. Hitzig mit meinen

---

1) Zwei Austellungen, die Hr. Hitzig macht, treffen nicht mich. „Marissid" habe ich geschrieben, wie es mir von meinem Collegen Stickel angegeben war und El Gaufar ist der grossen Kiepert'schen Karte, der arabische Name der Karte der *Description de l'Egypte* entlehnt.

Ich benutze diese Gelegenheit, zu erwähnen, dass ich bei abermaliger Durcharbeitung meines gesammelten Materials über die Lage von Heroonpolis in so fern anderer Meinung geworden bin, als es mir jetzt wahrscheinlicher vorkommt, dass wir die Lage dieses Ortes nicht bei el Agrût, sondern Bir Suêz zu bestimmen haben. Diese Annahme vereinigt sich besser mit der Ansicht, dass der Ort ein kleines Kastell am Ausfluss des Dariuskanals gewesen, welcher letztere nach meinen Untersuchungen ungefähr dieselbe Richtung wie die auf der Lange'schen Karte verzeichnete Strasse von Tell el Rigabêh nach Bir Suêz gehabt haben muss. Dafür spricht ferner, dass nach Devilliers *(Descript. de l'Egypte Antiq. Mem. Tom. 1. p.* 265 *ff.)* bei Bir Suês nicht unbeträcht-

Resultaten nicht einverstanden. Dieselben setzen ausser den geographischen Grundlagen auch die kritischen Untersuchungen über den biblischen Grundtext voraus und mein freundlicher Recensent wird es mir nicht verargen, dass ich bei dem Auseinandergehen der Ansichten gleich ehrenwerther Forscher diejenigen zu den meinigen machte, die mir am plausibelsten erschienen. Hier ist zwischen uns Beiden ein völlig neutraler Boden, denn dass diese Forschungen noch in der Gährung begriffen und keineswegs schon zu einem definitiven Abschluss gediehen sind, wird mir gewiss jeder Unbefangene zugestehen. — Sollte aber ein Abschluss über kurz oder lang erreicht werden, so zweifle ich nicht, dass Hr. Hitzig und ich auch in den jetzt noch strittigen Resultaten so oder so zusammentreffen werden, da uns Beide wohl nur der Wunsch, die Wahrheit zu finden, beseelt, und somit reiche ich ihm dankbar und freundlich die Hand.

Auch Hr. Ewald hat in seinen Jahrbüchern für bibl. Wissensch. Jahrg. IX, S. 230 über mein Büchlein sich vernehmen lassen. Da die souveräne Arroganz, mit welcher Hr. Ewald absolute Unfehlbarkeit für Alles, was er sagt, in Anspruch nimmt, ebenso allgemein bekannt ist, als die Brutalität, mit der er meistentheils die Leistungen anderer Forscher herunterreisst, so kann es mir natürlich nicht einfallen, auf seine ohnehin inhaltsleeren Insolenzen zu antworten. Ich kann mir aber das Vergnügen nicht versagen, auf ein Paar köstliche Albernheiten aufmerksam zu machen, die Hrn. Ewald in der Hitze des Gefechts entwischen.

---

liche Ruinen sich befinden, über deren Alter freilich noch nichts ausgemacht ist. — Dagegen endlich haben die absoluten Zahlen bei Ptolemäus, die ja immer zweifelhaft sind, keinen Werth. Uebrigens wird dadurch im Wesentlichen durchaus nichts in den Resultaten meiner Untersuchungen geändert, für die es ganz gleich bleibt, ob wir Heroonpolis bei el Agrût oder eine Meile weiter östlich annehmen.

S. 231 heisst es bei Ewald: „Wir haben hier ein trauriges Beispiel, bis wohin die Leichtfertigkeit der Tübingischen falschen Philosophie und Religion, welcher der Verfasser huldigt, ... verleitet.“ Hier muss ich Hrn. Ewald das Dilemma stellen: entweder hat er sich um meine philosophischen Ansichten bekümmert, oder nicht. Im ersten Falle stellt er sich das Zeugniss trauriger Ignoranz in philosophischen Dingen aus. Meine in allen meinen Schriften offen dargelegten Ansichten der Friesischen Philosophie stehen der Tübinger philosophischen Schule so fern wie irgend einer andern, die je dagewesen ist, ja in den wesentlichsten Stücken, Dialektik und Weltanschauung, sind sie derselben ziemlich diametral entgegengesetzt. Im zweiten Falle schaudere ich vor der Gewissenlosigkeit, mit der Hr. Ewald keck über Dinge abspricht, obwohl er weiss, dass er sich nie darum bekümmert hat.

Allein man kann in philosophischen Dingen schlecht zu Hause und doch ein grosser Hebraist sein. Nun sehen wir weiter zu. Hr. Ewald sagt auf derselben Seite: „der keine morgenländische Sprache gründlich versteht und doch wie ein sogenannter Dilettant über Sprachliches urtheilen will, wobei es denn (wie bei seiner Ansicht über die Bedeutung des hebräischen שׁוּב) an lächerlichen Irrthümern nicht fehlt.“ In meinem Büchlein S. 185 heisst es: „Nicht minder hat man einen grossen Werth auf das Wort שׁוּב gelegt und daraus wichtige Folgen abgeleitet, indem man behauptete, es müsse nothwendig als „umkehren“ (rückwärts auf denselben Weg) verstanden werden. Auch das ist rein willkürlich, denn dasselbe Wort bedeudet Psalm LXXIII, 10 entschieden nicht „umkehren“, sondern einfach „sich wohin wenden“, ja es kann hier sogar unmöglich jenen Sinn haben. Wenn es nun auch an vielen anderen Stellen den Sinn von völliger Umkehr haben mag, so liegt das doch nicht nothwendig in dem Worte und erst der Zusammen-

hang kann darüber entscheiden, was es an einer bestimmten Stelle heissen soll.“ Weiter wird des Wortes שוב mit keiner Silbe in dem Buche erwähnt. — Hier mag sich Hr. Ewald aus folgendem Dilemma heraushelfen: Entweder hält Hr. Ewald das eben Mitgetheilte *bona fide* für meine Ansichten, oder er weiss, dass sie nicht die meinigen sind. Im ersten Falle staune ich, dass ein Mann bei solcher Ignoranz noch Lehrer der hebräischen Literatur an einer deutschen Hochschule sein kann. In meiner Laieneinfalt denke ich mir, dass ein Hebraist von Fach doch ungefähr wissen muss, was in Gesenius' hebräischem Wörterbuch steht, woher ich jene Notiz fast wörtlich entlehnt. Im zweiten Fall bedaure ich die Jugend, die einen so gewissenlosen Mann zum Führer hat, der wissentlich einem andern etwas demselben Fremdes unterschiebt, um ihn herunterreissen zu können.

Ich brauche wohl keinem Einsichtigen zu versichern, dass ich ungeachtet des Vorstehenden Hrn. Ewald weder für unwissend, noch für gewissenlos halte, ich wollte vielmehr nur zeigen, zu welchen Absurditäten die blinde Leidenschaft verletzter Eitelkeit einen Mann hinreissen kann. Denn Hr. Ewald, mit dem ich sonst nie in Berührung gekommen bin, lässt nur deshalb seine Wuth an mir aus, weil ich, der „sogenannte Dilettant“, S. 140 meines Buches ihn einer für einen „Fachmann“ allerdings ziemlich unverzeihlichen Leichtfertigkeit im Abschreiben fremder Citate überführt habe. So etwas ist freilich bitter. — Doch *sapienti sat.* —

XI.

Einige Bemerkungen zu Dr. Baur's neuester Schrift über „die Tübinger Schule“.

Von

Dr. A. Hilgenfeld.

Hr. D. v. Baur ist so eben in einer eigenen Schrift[1]) als Vertheidiger der „Tübinger Schule“ sowohl in der allgemeinen Geschichtsanschauung derselben gegen Hrn. Hofprediger Uhlhorn, wie in der johanneischen Frage gegen Weisse, Weizsäcker und Ewald aufgetreten. Schreiber dieses kann die Schrift wegen der treffenden Beurtheilung der Gegner, insbesondere Ewald's, zwar im Allgemeinen nur lebhaft empfehlen, sieht sich jedoch durch einige, ihn selbst betreffende Stellen zu folgenden Bemerkungen veranlasst, welche nur den Zweck einer aufrichtigen Verständigung mit dem hochverdienten Meister verfolgen.

Hr. D. v. Baur tadelt es S. 41, dass ich auch in der Frage über die Bestimmung des Römerbriefs vermitteln zu müssen geglaubt habe und die römischen Christen der Mehrzahl nach für Heidenchristen, wenngleich von überwiegend judenchristlicher Gesinnung halte. Ich will Andern das Urtheil darüber anheim stellen, ob der Apostel, wie Baur auch jetzt noch meint, Röm 1, 5. 6 ἔθνη in einem ganz andern Sinne, als das Wort sonst bei ihm hat (ausser Gal. 2, 2. 8. 9 denke man doch nur an Röm. 3, 29. 9, 24. 30. 11, 11. 12. 13), gebraucht haben könne. Ich halte mich sogleich an die Hauptsache, mein Verhältniss zur „Tübinger“ Schule überhaupt. Diese Bezeich-

---

1) Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Tübing. 1859.

nung habe ich desshalb von mir abgelehnt, weil ich mit der ganzen Welt die Ansichten Baur's als entscheidend und maassgebend für die „Tübinger" Schule betrachtete, also die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit meiner Forschung mir durch keinen Schulverband nehmen lassen wollte. In dieser Meinung konnte ich nur bestärkt werden durch den Eifer, mit welchem Hr. D. v. Baur wesentliche Abweichungen meiner Forschungen von seinen Ansichten, namentlich über das Marcus-Evangelium [1]) und das System des Gnostikers Basilides [2]) gerügt hat. Und warum sollte ich mir vollends durch den Namen der „Tübinger" Schule in geschichtlicher wie in philosophischer Hinsicht ohne Weiteres Ansichten aufbürden lassen, die ich nicht hege? Hat mich doch selbst der billig denkende D. Reuss [3]) unter den Anhängern des „Systems" der Tübinger Schule in Bausch und Bogen mit angeführt. Endlich, warum sollte ich als guter Norddeutscher, der nie südlicher als nach Thüringen gedrungen ist, in der freien Erforschung der Wahrheit einen solchen Schulnamen annehmen? Jetzt weist Hr. D. v. Baur zwar eben die „solidarische Einheit der sogenannten Tübinger Schule", gegen welche ich mich sträubte, ausdrücklich ab und verwahrt sich „gegen jede Identificirung seiner Person mit einer Tübinger Schule in diesem Sinne" (a. a. O. S. 47 f.). Und ich freue mich aufrichtig, dass er a. a. O. S. 55 das Persönliche und Individuelle von der Schule selbst wesentlich unterscheidet. Dann sieht man aber um so weniger ab, wie eine in so freier Bewegung begriffene Richtung nicht

1) Vgl. Theol. Jahrb. 1853, S. 54 f., dagegen meine Evangelien S. 123 f.

2) Vgl. Theol. Jahrb. 1856, S. 86 f., dagegen meinen Anhang zu der jüdischen Apokalyptik S. 287 f. In der neuen 2ten Auflage seines Lehrbuchs der Dogmengeschichte S. 113 f. hat Hr. D. v. Baur die von mir eingehend bestrittene Ansicht zwar zu wiederholen, aber mit nichts zu rechtfertigen vermocht.

3) Geschichte der heil. Schriften N. Test. 2. Ausg. Braunschweig 1853, §. 344, S. 333 f.

etwa sachlich von der Kritik, welche sie handhabt, noch persönlich von ihrem würdigen Begründer, sondern von einer bestimmten Oertlichkeit, an welche sie gar nicht mehr gebunden ist, den Namen führen soll.

Was nun meine Ansichten im Besondern betrifft, so versichert Hr. D. v. Baur a. a. O. S. 50 f., er habe meine Ansicht von der Gnosis, in welcher Uhlhorn die wesentlichste Eigenthümlichkeit meiner Forschungen erkennt, nie als eine wesentliche Abweichung von der seinigen betrachten können, sondern sie zu meiner von Uhlhorn selbst bemerkten Eigenthümlichkeit gerechnet, dass ich meine Abweichungen von ihm selbst und den sonst gewöhnlichen Ansichten der Tübinger Schule gern möglichst stark hervorhebe. „Um eine auch nur scheinbare Differenz seiner Ansicht von der meinigen herauszubringen, sucht Hilgenfeld die meinige so zu wenden, wie wenn ich einen rein ausserchristlichen Ursprung der Gnosis behaupte. Diess zu behaupten, ist mir nie eingefallen, ich habe immer die Entstehung der Gnosis aus der Bedeutung erklärt, welche auf der Grundlage der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie das Christenthum als neues Element für den Process der religiösen Entwickelung hatte, aus dessen Gesichtspunct jene Religionsphilosophie das Verhältniss des Judenthums zu den aus der griechischen Philosophie entlehnten Ideen aufzufassen pflegte" (a. a. O. S. 52). Allein in meiner Beurtheilung des Baur'schen Begriffs von der Gnosis[1]) habe ich mich treu an das gehalten, was Hr. D. v. Baur in seiner neuesten Darstellung[2]) über Wesen und Ursprung der christlichen Gnosis gesagt hatte. Hier liest man ja: „Die Erscheinungen, von welchen hier die Rede ist, haben ihren eigenen Anfangspunct, und sie bilden einen so eigenthümlichen Kreis, dass es im Grunde nur der Name des Christen-

1) Vgl. Das Urchristenthum u. s. w. Jena 1855, S. 92 f.

2) Vgl. Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1853 S. 159—173.

thums ist, in welchem sie mit dem Uebrigen, das zum Inhalt der ältesten Kirchengeschichte gehört, ihren gemeinschaftlichen Berührungspunct haben" (a. a. O. S. 159 f.). „Der substanzielle Inhalt ist aus der heidnischen Philosophie; was vom Christenthum hinzugekommen ist, ist mehr nur ein Accidens an der Substanz der Gnosis" (S. 167). Sollte doch selbst der gnostische Demiurg nicht aus dem Judenthum, sondern aus dem Platonismus stammen, und „dass die Gnostiker den Demiurg mit dem Gott des Judenthums identificirten, hat seinen nächsten Grund darin, dass der Gott des Alten Test. vorzugsweise als Schöpfer und Herr der Welt geschildert wird" (S. 171). Hatte ich also nicht das vollste Recht, in Baur's neuester Darstellung der Behauptung eines ausserchristlichen Ursprungs und Wesens der christlichen Gnosis entgegenzutreten? Schliesslich wundert sich Hr. D. v. Baur a. a. O. S. 51 auch noch darüber, dass ich in meinen „Erörterungen über den gegenwärtigen Stand der urchristlichen Geschichtsforschung"[1]) erklärt haben soll: ich habe die Baur'schen Anschauungen durchweg gemildert und die Tübinger Kritik hauptsächlich bei dem Evangelium des Johannes durchbrochen. Allein nicht einmal ich, sondern Uhlhorn, dessen Worte ich anführe, hat gesagt, dass ich „im Uebrigen" die Baur'schen Anschauungen durchweg gemildert habe, und ich habe nur davon geredet, dass ich „hauptsächlich bei den Evangelien des Marcus und des Johannes die Tübinger Evangelienkritik durchbrochen habe." Da nun Hr. D. v. Baur das Verhältniss des Johannes-Evangelium zur Gnosis, welches ich zu bestimmen versucht habe, jedenfalls im Unbestimmten gelassen und meine Gründe für die Uebergangsstellung des Marcus-Evangelium zwischen Matthäus und Lukas nicht widerlegt hat, so sehe ich nicht ein, wie er über jene Aeusserungen bemerken kann: „Was ich unter dieser Durchbrechung

1) Protest. KZtg. 1858, Nr. 33, S. 772 f.

verstehen soll, weiss ich nicht, so lange Hilgenfeld meiner Ansicht von dem nichtapostolischen Ursprung des Evangeliums beistimmt. Er hat ja meine Ansicht so wenig gemildert, dass er vielmehr noch über sie hinaus gegangen ist. Auch meine Ansicht vom Marcusevangelium will Hilgenfeld durchbrochen haben, ich sehe jedoch nicht, warum sie nicht mit demselben Recht neben der seinigen stehen soll, wie die seinige neben der meinigen."

Zum Glücke darf ich diese durch den aufrichtig verehrten Meister veranlassten Bemerkungen mit der doppelten Erklärung schliessen, dass es mir wohl thut, von demselben jetzt ausdrücklich als bisheriger „treuer Mitarbeiter" anerkannt zu werden, und dass ich seinen Waffen in dieser neuesten Untersuchung die besten Erfolge, besonders gegen unsern gemeinsamen Geschäftsfreund in Göttingen, von Herzen wünsche.

Berichtigungen.

In der Abhandlung von Lipsius, Heft 1 d. J. ist Folgendes zu berichtigen:

S. 49, Z. 20 v. o. l. in allen st. in. S. 52, Text, Z. 8. v. u. l. dessen st. deren. S. 56, Anm. 2, Z. 4 v. u. l. Eutrop. VIII, 3 st. Eutrop. (VIII). S. 58, Z. 1 u. 4 v. o. l. Atra st. Arta, ebenso S. 59, Z. 12 v. u. S. 60, Z. 14 v. o. l. Aufhellung st. Aufhebung. S. 63, Z. 18 v. o. l. aufzuhellen s. aufzustellen. S. 72, Z. 3 v. u. l. versiegende st. versiechende. S. 72, Z. 9 v. u. l. müsste st. sollte. S. 80, Z. 18 v. o. l. Jahresanfangs st. Jahres anfangs. S. 81, Anm., Z. 3 v. u. l. Reg. st. Res. S. 82, Z. 15. 16 l. קיטרס של פולמוס st. פולמוס של קיטרס. S. 92, Z. 4 v. o. Aufrührer st. Anführer. S. 94, Z. 6 v. o. l. Consulatsverzeichniss st. Consularsverzeichniss. S. 95, Z. 11. 22. 24 v. o. l. Suburranus st. Suranus und Suranus st. Suburanus. S. 99, Z. 14 v. o. l. Quitus selbst, wenn st. Quitus, selbst wenn. S. 100, Z. 8 v. u. l. Ineinanderrechnen st. Ineinandergreifen. S. 101, Z. 8 9. v. u. l. ins Jahr st. im Jahre. S. 102, Z. 2. 12 v. l. Charax st. Chorax. S. 103, Z. 10. v. o. l. Atra st. Arta. S. 111, Z. 8 v. u. ist das Komma nach Kaiser zu streichen. S. 111, Z. 14 v. u. l. exarmavit st. examavit. S. 117, Z. 1 v. o. l. gehen st. geben. S. 120, Z. 19 v. o. l. abzusehen st. anzusehen.

In diesem 2ten Hefte ist noch Folgendes zu berichtigen:

S. 155, Z. 9 v. u. l. allgemeinen st. allgeinen. S. 163, Z. 8 v. o. l. Trient st. Triest. S. 224 Z. 1 v. u. l. Pallavicini st. Pallavacini. S. 231, Z. 15 v. u. l. Jeden s. Jedem. S. 242, Z. 9 v. u. l. in ihm und mit ihm st. in ihm.

XII.

Das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen.

Von

Dr. A. Hilgenfeld.

Der vierte Evangelist, welchem die Kirche das Attribut des Adlers gegeben hat, scheint noch immer in einer schwindelnden Höhe über den zu ihm emporschauenden Forschern zu schweben, und eben die Höhe seines Flugs scheint der Grund zu sein, wesshalb man auch auf ziemlich entlegenen Standorten den evangelischen Adler gerade über sich zu sehen und seine Stelle richtig bestimmt zu haben glaubt. Um so mehr ziemt es sich aber für jeden aufrichtigen Forscher, auch auf andre Standorte einzugehen und die Frage, wo man der Wahrheit am nächsten und der optischen Täuschung am fernsten steht, in aufrichtige Erwägung zu ziehen.

Unmittelbar in die Hitze des Streits über das Johannes-Evangelium, in welchem die Einen die Hauptquelle des Lebens Jesu, den treuen Bericht des Lieblingsjüngers, der an der Brust des Herrn ruhte, die Andern ein Hauptdenkmal der geistigen Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, ein Zeugniss von dem freien Walten des christlichen Geistes in der nachapostolischen Zeit zu besitzen glauben, führt uns Herr von Bunsen hinein durch das Vorwort seines grossen Bibelwerks (S. X): „Einige deutsche Gelehrte hatten das Evangelium des Zeugnisses, die Verkündigung

vom Worte des Lebens, „das wir gesehen mit unsern Augen, und das unsre Hände betastet haben," für einen Mythus, die Erfindung eines späten Gnostikers, ausgegeben. Als gelehrte Behauptung musste diese Annahme auf dem Boden der Wissenschaft durchgekämpft werden, und sie wird immer mehr sich als ungeschichtlich beweisen, je mehr man ihr eine redliche Bibelerklärung und ein durchgeführtes Leben Jesu entgegenstellt." Stände es freilich so gut um die innere Kraft der herkömmlichen Ansicht, dass ihr bei redlicher Bibelerklärung und durchgeführtem Leben Jesu der Sieg nicht fehlen könnte: so wären die Schreckschüsse völlig überflüssig, durch welche Bunsen seiner Behauptung grössern Nachdruck zu verschaffen gesucht hat [1]). Sehen wir also, ohne uns durch solche Mittel abschrecken zu lassen, ruhig zu, wie es sich mit der Sache wirklich verhält, und zwar zunächst, wie es der „redlichen Bibelerklärung" und den Durchführungen eines Lebens Jesu bis jetzt

1) Er fährt unmittelbar fort: „Aber es ist eine leichtsinnige Verblendung oder ein bitterer Hohn, wenn jetzt, unter uns und anderwärts, Männer aufstehen, welche sich oder uns glauben machen wollen, es könne bei jener Annahme ein gemeindliches Christenthum ferner bestehen. Ist das Evangelium des Johannes kein geschichtlicher Bericht des Augenzeugen, sondern ein Mythus, so giebt es keinen geschichtlichen Christus, und ohne einen geschichtlichen Christus ist aller gemeindliche Christenglaube ein Wahn, alles christliche Bekenntniss Heuchelei oder Täuschung, die christliche Gottesverehrung eine Gaukelei, die Reformation endlich ein Verbrechen oder ein Wahnsinn." Alle diese schauderhaften Dinge, welche Bunsen seinen Gegnern zuruft, fallen ja auf ihn selbst zurück, da er sich S. XLI die Freiheit nimmt, den Verfasser des Matthäus-Evangelium, in welchem Andre das geschichtliche Christusbild finden, für keinen Apostel oder Augenzeugen zu erklären, weil „die rein geschichtlich fortschreitende Denkschrift des Augenzeugen, des Lieblingsjüngers Jesu, des Johannes" den unmittelbaren Beweis gegen seine Augenzeugenschaft enthalte. Aber Herr v. Bunsen kann sicher sein, dass die Gegner, welche „die rein geschichtlich fortschreitende Denkschrift des Augenzeugen" bei Matthäus finden, ihn mit ähnlichen Vorwürfen verschonen werden.

gelungen ist, die kritische Ansicht von dem nachapostolischen Ursprunge des Johannes-Evangelium als ganz ungeschichtlich darzuthun.

I. Die Behauptung völliger Aechtheit des Johannes-Evangelium.

Solchen Theologen, deren Urtheil über das Johannes-Evangelium desshalb nicht in Anschlag kommen kann, weil es durch Auctorität und äussern Kirchenglauben von vorn herein gebunden ist, steht unter Allen, welche das Johannes-Evangelium neuerdings zum Gegenstande ihrer Forschung gemacht haben, offenbar am nächsten C. Weizsäcker, welcher durch die Abhandlung „Ueber das Selbstzeugniss des johanneischen Christus“ in den von ihm mitherausgegebenen Jahrbüchern für deutsche Theologie Bd. 2 (1857) Heft 1 S. 154—208 der neuern Kritik eine Hauptwaffe aus den Händen zu reissen versucht hat. Die apostolische Abfassung des Johannes-Evangelium wird dadurch sehr gefährdet, dass alle Reden Jesu in demselben durchweg das Gepräge der eigenen, in dem Prolog nachdrücklich vorangestellten Dogmatik des vierten Evangelisten an sich tragen, dass der johanneische Christus stets aus dem übermenschlichen Bewusstsein des göttlichen Logos heraus redet, also von dem menschlichen Christus der Synoptiker ganz verschieden erscheint. Die Logos-Gestalt des johanneischen Christus giebt nun zwar so lange noch keinen Anstoss, als man selbst in unverkürzter Weise die Gottheit Christi festhält. Der Glaube des vierten Evangelisten an den göttlichen Logos, der zwar Fleisch ward und auf die Erde herabkam, dabei aber doch wesentlich seiner selbst bewusst blieb, ist nun aber Hrn. Weizsäcker schon fremd geworden. Um so mehr bekämpft er jenen „phantastischen Schein, der zwar auf den ersten Blick gerade am johanneischen Christus eine besonders helle Glorie zn sein scheint, der aber

bei näherer Betrachtung zurückstösst, weil seine Erscheinung dadurch einem Nebelbilde gleicht, das sich nicht fassen lässt, zu dem auch der Gläubige kein volles Herz fassen kann, weil ihm kein Erlöserherz in menschlicher Lebendigkeit entgegentritt" (S. 200 f.). Daher der Versuch, auch bei dem Johannes-Evangelium Jesu eigenes Wort noch von dem apostolischen zu unterscheiden, die Logoslehre des vierten Evangelisten von den durch ihn mitgetheilten Reden Jesu fern zu halten, und so den johanneischen Christus dem synoptischen näher zu bringen. Während man zu diesem Zwecke meistentheils den synoptischen Christus auf die Höhe des johanneischen hinaufzuschrauben versucht hat, schlägt Weizsäcker den entgegengesetzten Weg ein, indem er bei dem Christus des Logos-Evangelisten ein wahrhaft menschliches Selbstbewusstsein nachzuweisen unternimmt.

Niemand zwar, sagt Hr. Weizsäcker S. 164, sollte leugnen, dass der Evangelist das Gepräge seiner Denk- und Redeweise dem Stoffe stark mitgetheilt habe, und dass die Farbe derselben über das Ganze wie hingegossen erscheine. Aber ebenso auffallend sei es an gewissen Haupterscheinungen, dass er dennoch seine eigenen Ideen, und zwar gerade die bezeichnendsten, mit einer unverkennbaren Scheu und Zurückhaltung von den durch ihn überlieferten Reden Jesu fern gehalten habe. Zu diesen Haupterscheinungen rechnet Hr. Weizsäcker zunächst das Oftbemerkte, dass Johannes den, der Fleisch ward, und von dessen Sein bei Gott als Wort Gottes aus er sein ganzes Evangelium anhebt, nie sich selbst diesen Namen geben, oder etwas aussagen lasse, was daran erinnerte. Man könne nicht sagen: der, der da spricht, sei eben nicht mehr das Wort als solches, da doch Jesus im Evangelium auch auf sein früheres Sein zurückgreift. Somit gehe aus der bemerkten Thatsache sicher hervor, dass Johannes diesen Namen auf die eigene Aussage

Jesu nicht zurückführen konnte, aber auch nicht wollte. Und diess werde noch besonders bedeutsam dadurch, dass Jesus selbst im Evangelium vom λόγος in ganz andrer und eigenthümlicher Weise spreche [1]). Aber auch mit einem andern Hauptbegriffe des Prologs verhalte es sich ähnlich, nämlich mit dem des Lichts und Lebens. Vielleicht am stärksten drücke sich die bewusste Unterscheidung des Evangelisten zwischen seiner eigenen Anschauung von Christo und dem, was er aus dem Munde desselben als Selbstzeugniss berichtet, in dem merkwürdigen Stücke Joh. 12, 37—50 aus, mit welchem die erste Hälfte des Evangelium schliesst. Das ganze Stück sei nicht geschichtlicher Art,

---

1) Dieser von dem λόγος des vierten Evangelisten angeblich ganz verschiedene λόγος des johanneischen Christus wird von Weizsäcker S. 196 f. genauer erörtert. Joh. 5, 24. 38 heisse λόγος wohl nur Verkündigung. In seiner besondern Bedeutung trete uns dieser λόγος wohl erst in der Streitrede 8, 31 ff. entgegen, wo Jesus V. 31 mit der Aufforderung beginnt, in seinem λόγος zu bleiben, und V. 37 als den verdammenden Beweis gegen die Gegner aufstellt, dass sein λόγος nicht Raum in ihnen gewinne. Dass hiermit nicht seine Reden gemeint seien, zeige V. 43; sein λαλιά verstehen sie nicht, weil sie nicht im Stande sind, seinen λόγος zu hören. Hiernach sei dieser das Wesentliche und Eine unter der Hülle seiner mancherlei Reden. Darum lege er ihm wohl auch 5, 1 die Kraft bei, dass, wer ihn festhalte, den Tod in Ewigkeit nicht sehen werde, sowie es derselbe ist, um dessen willen seine Jünger rein geworden sind (15, 3). Und bedeutsam genug sage er dann wohl auch 8, 55, dass er den λόγος des Vaters festhalte. Der λόγος, welchen man in seinen λόγοις hören kann, ist der λόγος des Vaters, der ihn gesandt hat (14, 24). Jesu ganze Aufgabe war, den Menschen den λόγος des Vaters zu geben (17, 14), den λόγος Gottes, welcher wesentlich ἀλήθεια ist (17, 17). „Die Art, wie Jesus hiernach seinen oder vielmehr des Vaters ihm anvertrauten λόγος von seiner Verkündigung unterscheidet, lässt nicht zu, dabei bloss an die Zusammenfassung der Verkündigung zu denken oder an ihren hauptsächlichen Inhalt, sondern es ist die Substanz, von welcher er seine Verkündigung erfüllt und getragen weiss. In ihr ruht die Heilskraft seiner Predigt. Die ganze Wahrheit Gottes, die da frei und rein macht, ist ihm damit anheim gegeben (8, 32. 15, 3. 17, 17), wie denn wohl auch das Lebensbrod des 6. Cap. damit zusammenhängt."

sondern eine Schlussbetrachtung des Evangelisten über das nun bis zu Ende dargestellte öffentliche Leben Jesu einerseits und den Unglauben, den er dabei erlitten, andrerseits. In der ersten Hälfte (V. 37—43), wo der Evangelist selbst spricht, sei diess ganz deutlich. Hier sei unverkennbar nicht die augenblickliche Lage der Dinge im Anschluss an die letztvorhergegangene Erzählung gezeichnet, sondern eine Uebersicht über das ganze Leben Jesu gegeben. Schon daraus ergebe sich, dass nun auch der zweite Theil (V. 44—50), der die Betrachtung fortsetzt, indem Jesus selbst redend eingeführt wird, nicht geschichtlich gemeint ist. „Nicht was Jesus bei einer bestimmten Gelegenheit gesprochen, soll erzählt werden; die Rede würde dann, da sie ohne alle geschichtliche Einleitung ist und sich unmittelbar an jene allgemeine Betrachtung anschliesst, völlig in der Luft schweben. Sondern was der Evangelist eben von sich aus gesprochen, das setzt er fort und bestimmt es noch näher, indem er Jesum selbst darüber reden lässt. So müssen wir diese Worte nach ihrer Stellung auffassen; und diess bestätigt sich dann völlig durch ihren Inhalt. Nicht nur sind es fast ganz Wiederholungen aus früheren Reden; sondern sie bilden auch die weitere Bestimmung des Vorigen durch den Hauptgedanken, dass dieser so auffallende Unglaube, den Jesus erfährt, durchaus den Vater selbst trifft, den der Sohn dargestellt (V. 45), und dessen Wort er verkündigt hat (V. 48), welches Wort denn auch diesen Unglauben richten wird.“ Diese Worte dürfen wir desswegen als nicht vom Täufer geschichtlich gemeint ansehen, weil sie sich mit ihrem Inhalte ganz an die allgemeine Betrachtung desselben anschliessen, und zwar ohne durch irgend eine Andeutung als besondrer Beispielsbeleg bezeichnet zu sein. Das ist es ja eben, ruft man unwillkürlich aus, was die neuere Kritik behauptet, dass die Reden Jesu in diesem Evangelium blosse Formen für dasjenige sind, was der Evangelist selbst sagen

will! Allein Hr. Weizsäcker hält seine Anerkennung aus einem sehr eigenthümlichen Grunde für ganz ungefährlich. Wenn der Evangelist doch einmal àn dieser Stelle eine Rede Jesu frei gebildet hat, so folge noch keineswegs, dass auch sonst die Reden Jesu frei gebildet seien, sondern es erhelle vielmehr das Gegentheil. Diese Rede Jesu unterscheide sich ja durch die Art, wie der Evangelist sie selbst stellt, nämlich an seine eigene Schlussbetrachtung anschliesst, ganz deutlich von andern Reden, welche sich mit ihrem Inhalt auf die vorausgehende Erzählung der Umstände beziehen. Wie böswillig muss also die Kritik erscheinen, welche aus der Thatsache einer freigebildeten Rede Jesu auf die Möglichkeit schliesst, dass es sich auch mit andern Reden ähnlich verhalte! Man beachte nur den von Weizsäcker entdeckten Unterschied, dass der vierte Evangelist die Reden Jesu da ganz geschichtlich mittheilt, wo er sie auf die vorhergehenden geschichtlichen Erzählungen (welche übrigens von der bösen Kritik auch noch für freigebildet gehalten werden) sich zurückbeziehen lässt, dagegen da (Gott sei Dank, dass es nur einmal der Fall ist!) gar nicht für geschichtlich ausgiebt, wo er sie an seine eigene Betrachtung anschliesst! Solche mächtigen Dämme weiss Hr. Weizsäcker, der auch von der Rücksicht eines spätern Schriftstellers gegen das geschichtliche Decorum keine Ahnung verräth, gegen die negative Strömung der Kritik aufzurichten!

Die besprochene Stelle Joh. 12, 37 f. wird von Weizsäcker auch noch weiter ausgebeutet. Wenn der Evangelist, versichert derselbe, hier nicht eine bestimmte Rede Jesu berichten wollte, so wollte er ihm doch auch nicht bloss seine, des Evangelisten, Gedanken in den Mund legen, sondern er fasste das Selbstzeugniss Jesu, wie dieser es wirklich in seinem ganzen Leben ausgesprochen hat, in Einen kurzen Ausdruck zusammen. Und gerade in dieser Rück-

sicht findet Weizsäcker die erörterte Zusammenstellung so merkwürdig, weil sich an ihr trotz der grössten Freiheit, in welcher sich der Evangelist hier zu bewegen scheint, auf das schlagendste zeige, wie genau er die Worte Jesu und seine eigenen Gedanken aus einander gehalten hat. „Wo er die letzteren ausführt, hat er das jesajanische Wort von der Verblendung zum Unglauben (6, 10) auf die Juden angewendet. Und zwar nicht nur als eine der Erfüllungen desselben gilt ihm die gegenwärtige Erfahrung, sondern das Wort des Jesaja hat eben von Jesu gehandelt (ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ, 41); was der Prophet dort in jenem grossen Gesichte gesehen, das war die Herrlichkeit Jesu in seinem vorgeschichtlichen Sein. Hier also deutet der Evangelist Alles nach seiner Anschauung von Jesu als dem göttlichen Worte, welches Fleisch geworden. Ja er hebt diese seine Natur recht geflissentlich hervor, indem er sein Selbstzeugniss und dessen Schicksal überblickt. Wie nahe wäre es nun einem Geschichtschreiber, der Jesum nach seinen eigenen Ideen sich aussprechen liesse, gelegen, hier das Selbstzeugniss desselben eben zu dieser Höhe der Anschauung sich erheben zu lassen! Statt dessen bewegt sich dieses nun ganz in den Gedanken und Wendungen, in welchen wir es auch sonst wieder finden. Jesus spricht aus, dass Alles, was ihm geschieht, ganz so anzusehen ist, als geschehe es dem Vater (44), dass er den Vater in der Offenbarung vollkommen vertritt. Aber worauf gründet er diese Einheit? Nicht auf eine Wesensgemeinschaft in seinem ewigen Sein beim Vater und von [vor?] demselben, sondern darauf, dass er das Wort des Vaters verkündet und den Lehrauftrag desselben vollzieht (49. 50). Der λόγος Gottes (48 vgl. 49) ist es, in welchem der Schwerpunct der Offenbarung und des Gerichtes, das sich mit ihr vollzieht, liegt; aber nicht der λόγος, als welcher Jesus selbst vom Vater kam, sondern welchen er nach dem Gebote desselben ver-

kündet hat. So weit steht diese ganz frei zusammengestellte Selbstaussage Jesu von der Anschauung in der Betrachtung des Evangelisten ab; so streng und scheu scheidet er sogar hier zwischen seinen Gedanken und dem, was er aus Jesu Mund zu berichten weiss.“

In der That eine scharfsichtige Betrachtung, welche da, wo ein gewöhnliches Auge nicht den geringsten Unterschied wahrnimmt, den wesentlichsten Abstich zwischen den Ansichten des Evangelisten und Jesu zu entdecken vermag! Die Herrlichkeit Christi, welche der Evangelist den Jesajas schauen lässt, ist freilich die Herrlichkeit des ewigen Logos, der in Christo Fleisch ward. Aber sagt hier nicht auch Jesus in den Worten V. 46: *ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ*, ganz dasselbe von sich selbst aus, was der Evangelist in seinem Prolog 1, 5f. über den göttlichen Logos als das Licht, welches in der Finsterniss schien und von ihr nicht begriffen ward, welches, da Johannes von ihm zeugte, bereits „kommend in die Welt“ war, bemerkt hat? Was für ein Unterschied ist denn zwischen dem Prolog des Evangelisten, welcher den göttlichen Logos und seine Fleischwerdung als die Ankunft des Lichts in der irdischen Finsterniss beschreibt, und dem Selbstzeugniss des johanneischen Christus, welcher sich für das in die Welt gekommene Licht erklärt! Gerade hier ist der johanneische Christus ganz fern davon, die in dem Prolog ausgesprochene Wesensgemeinschaft mit dem Vater in seinem ewigen Sein bei demselben und vor demselben irgend zu verleugnen. Und es ist blosses Spinnegewebe, wenn Weizsäcker an den Umstand, dass Christus sich hier als den Gesandten des Vaters darstellt und einen ihm gewordenen Lehrauftrag erwähnt (V. 49. 50), ferner V. 48 einen von ihm verkündeten *λόγος* zum Richter am jüngsten Tage macht, die Behauptung einer wesentlichen Abweichung anknüpft. Man muss ebenso schlecht in den

Schriften Philo's, wo der λόγος so vieldeutig ist und namentlich auch das durch die heiligen Schriftsteller verkündete Wort Gottes bedeutet, als auch in der ältesten christlichen Lehrentwickelung, welche erst auf der Synode zu Nicäa die vorher allgemeine Unterordnung des persönlich von Gott verschiedenen Logos überschritt [1]), bewandert sein, wenn man in solchen Ausdrücken auch nur einen Schein von Unterschied zwischen dem johanneischen Christus und dem vierten Evangelisten bemerken will.

Die Haupterscheinung, von welcher Weizsäcker ausgeht, kann also für den weitern Gang seiner Untersuchung von vorn herein nicht das günstigste Vorurtheil erwecken. Obwohl derselbe schon nachgewiesen zu haben meint, dass die Logoslehre des Apostels sich nicht in den Reden Jesu finde, und dass die mit derselben zusammenhängenden Begriffe hier eine andre Bedeutung haben, muss er doch die weitverbreitete Ansicht, dass der johanneische Christus sich ganz als den Logos-Christus gebe, noch eingehender zu widerlegen suchen. Zwar als überwunden glaubt er die Meinung ansehen zu dürfen, dass Jesus sich bei Johannes selbst göttliche Eigenschaften beilege. Kaum werde Jemand noch darin, dass er den Nathanael aus der Ferne gesehen zu haben bezeuge (1, 49), ein Selbstzeugniss der Allwissenheit finden wollen, die ihm offenbar nicht einmal der Evangelist zuschreibe, wenn er (2, 25) berichte, wie Jesus die Menschen in ihrem Charakter mit hellem Urtheil durchschaut habe. Kann es sich deutlicher, als es durch solche Bemerkungen geschieht, unbeabsichtigt herausstellen, welche mattgewordene und heruntergekommene Gläubigkeit wir hier vor uns haben? Man redet auf dieser Seite gern über die niedrige Ansicht von Christus in den Homilien des falschen

1) Vgl. meine Schrift über das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriffe, S. 99 f. Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's u. s. w. S. 298 f.

Clemens. Und doch, wie hoch steht Christus, wie ihn der falsche Clemens sich denkt, über demjenigen Christus, welchen Weizsäcker sich vorstellt! Jener ist der allein wahre Prophet, welcher Alles, auch ohne natürliche Vermittelung (*καὶ μὴ μαθών*) weiss (Hom. II, 10), mit der unendlichen Sehkraft seiner Seele (*ἀπείρῳ ψυχῆς ὀφθαλμῷ*) Alles durchschaut (Hom. III, 13). Dieser kann von dem Sitzen des Nathanael unter dem Feigenbaum keine Kenntniss haben, wenn er nicht wenigstens von ferne vorübergegangen ist, und es soll nichts Uebermenschliches sein, wenn er auch ohne fremdes Zeugniss (heisst das nicht *καὶ μὴ μαθών*?) weiss, was in dem Menschen ist. So hätte ich mich also doch geirrt, als ich vor zehn Jahren in meiner Schrift über das Evangel. und die Briefe Joh. S. 89 f. behauptete: „Die Zeiten sind vorüber, in welchen man sich gegen die Anerkennung eines übernatürlichen Wissens Jesu in diesem Evangelium sträubte. Dasselbe zeigt sich unleugbar 1, 49 f. in dem Wissen Jesu um das Gespräch des Philippus mit Nathanael unter dem Feigenbaum. Die Bedeutung, welche V. 51 diesem Wissen beigelegt wird, wäre ganz unerklärlich, wenn es nur ein natürliches wäre. Nathanael glaubt eben wegen dieses wunderbaren Wissens an die Messianität Jesu [1]). Jesus weiss von Anfang an, was in dem Menschen ist (2, 25), erregt durch sein Wissen um die Zahl der Männer des samaritischen Weibes in dieser den Glauben, dass er ein Prophet sei (4, 19), er weiss in sich selbst (*ἐν ἑαυτῷ*), was den Jüngern an seiner Rede anstössig gewesen ist (6, 61), er kennt von vorn herein die, welche nicht glauben, und den, welcher ihn verrathen werde (6, 64. 13, 11). Er weiss von Anfang an, welchen Ausgang

---

1) Joh. 1, 51: *ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψῃ.* Der johanneische Christus soll doch wohl nicht an prophetischem Wissen hinter Samuel (1 Sam. 9, 20) zurückgeblieben sein?

die Krankheit des Lazarus nehmen wird (11, 4. 15). Für sein höheres, übermenschliches Wissen giebt es absolut keine Schranken, weder in räumlicher noch in zeitlicher Ferne, weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft, weder äusserlich noch innerlich." Für Hrn. Weizsäcker ist Christus nicht mehr wie für Petrus Joh. 21, 17 der Herr, der alle Dinge weiss. Ebenso wenig will er den Begriff der Allmacht in die Worte hineintragen, in welchen Jesus 17, 10 sagt: Alles, was dem Vater gehört, sei auch sein, das heisst, es stehe unter seinem Willen und dessen Verfügung, und 17, 2: der Vater habe ihm die Macht über alles Fleisch gegeben. Denn dort sei deutlich nur an das Gebiet des Reiches gedacht, welches er durch seine Thätigkeit auf Erden gegründet hat, und hier nur an die Befugniss, dasselbe allgemein auszudehnen. Wenn er sich aber 5, 21 (vgl. V. 26) das Vermögen, nach seinem freien Willen ebenso wie der Vater lebendig zu machen zuschreibt, so weise diess nicht auf eine ihm wesentlich eigene, mit der Allmacht zusammenfallende Schöpferkraft hin, sondern es sei damit doch nur ein ihm besonders übertragenes messianisches Werk gemeint, welches dem des Richtens (vgl. 5, 22. 27) in dieser Rücksicht völlig gleich zu achten sei. Ebenso wenig könne man aus dem Worte 5, 17: mein Vater wirkt bis daher, und ich wirke auch, auf eine Theilnahme Jesu an der göttlichen Weltregierung schliessen. Wenn aber Jesus 10, 16 andeute, dass er ein Herrscherrecht an alle Seelen habe, so sei diess eben auch nur eine Ausübung seiner messianischen Berufsmacht. Aber was bleibt denn anders übrig, als den johanneischen Christus in seiner Einheit mit dem Vater (10, 30), der da wirklich in ihm bleibt und selbst die wunderbaren Werke verrichtet (14, 10 vgl. 8, 29. 16, 32), für allmächtig zu halten? Was kann sich also in der Leugnung dieser Thatsachen anders aussprechen, als ein verschämter Rationalismus?

Um exegetisch, also auf geschichtlichem Wege darüber in's Klare zu kommen, ob der johanneische Christus als Gottmensch den Schwerpunct seines Selbstbewusstseins in einer an und für sich göttlichen Persönlichkeit als der auch in seinem diesseitigen Leben personbildenden habe, wirft Weizsäcker drei besondre Fragen auf. Zunächst habe man zu untersuchen, aus welcher Quelle das höchste Wissen des johanneischen Christus, wie es sich in seinen Lehren über den Vater und die himmlischen Dinge ausspricht, stammt, ob er dasselbe aus seiner Wesensgemeinschaft mit dem Vater, mithin entweder aus der Erinnerung an sein vorzeitliches Leben bei demselben, oder aus seiner gegenwärtigen, wenigstens nach der Einen Seite hin immer noch vollkommenen Einheit mit ihm ableite, oder ob es seinem Ursprunge nach in das jetzige Leben falle. Zweitens habe man überhaupt nach dem Grunde eines vormenschlichen Daseins in seinen Aussagen zu fragen. Endlich drittens habe man diejenigen allgemeinern Aeusserungen zu erwägen, in welchen sich der johanneische Christus über die Natur seiner Persönlichkeit ausspricht oder die eigentliche Höhenlage seines Selbstbewusstseins zu erkennen giebt.

In allen diesen Beziehungen kann Weizsäcker es nicht verkennen, dass uns auf den ersten Blick sehr starke und blendende Aussagen entgegentreten, welche sich nicht anders erklären lassen zu wollen scheinen, als dass in dem Christus des johanneischen Evangelium ganz der menschgewordene Logos des johanneischen Lehrbegriffs sich ausspreche. Was gleich die erste Frage betrifft, so finde man bei ihm wohl nirgends die Aussage, dass er sein vollkommenes Wissen von den göttlichen Dingen habe, weil er Gott sei oder das ewige Wort, der wesentliche Sohn Gottes. Denn es dürfe wohl als aufgegeben betrachtet werden, in den Worten ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ (3, 13) den unerhörten Ausspruch zu finden, dass er gegenwärtig im Himmel

sei [1]). Und aus dem Spruche *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* (10, 30) dürfe man nichts der Art herleiten. Dagegen habe man eine ansehnliche Anzahl von Aussprüchen, in welchen Jesus aussagt, dass sein ganzes höheres Wissen, welches Jesus lehrend mittheile, sich nicht nur auf den göttlichen Befehl gründe, sondern auf ein ausdrückliches und persönliches Erfahren vom Vater. Es sei in den Reden dieses Evangelium sogar die durchgängig herrschende Weise, dass Jesus sein Wissen auf eine Belehrung des Vaters (8, 28), auf ein Gehörthaben von demselben (8, 26. 40. 15, 15) oder ein Gesehenhaben bei demselben (8, 38) zurückführe. Es scheine also bei Weitem das Natürlichste, diese Mittheilung des Vaters an ihn in sein himmlisches Dasein vor der Menschwerdung zu verlegen. Wenn der Erlöser 6, 46 sagt: Niemand habe den Vater gesehen, als der vom Vater sei, der habe ihn gesehen, so denke man unmittelbar daran, dass er ihn gesehen habe, eben da er noch bei ihm gewesen sei, was sich auch durch Vergleichung von 5, 37 f. zu bestätigen scheine. Ganz das Gleiche sage er 7, 29: er kenne den Vater, weil er von ihm sei, und jener ihn abgeordnet habe. Eben dahin gehöre aber auch das Wort 3, 13: Niemand sei in den Himmel aufgestiegen, als der vom Himmel herabgekommen sei, der Menschensohn, der im Himmel war, und diess beziehe sich darauf, dass er ihnen auch die Geheimnisse des Himmels mittheilen könne (V. 12). So scheinen seine eigenen Aussagen ganz dem Grundgedanken zu entsprechen, den der Prolog voranstellt (1, 18): „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooss war, der hat es dargelegt.“ Ebenso einleuchtend scheinen z w e i t e n s die Aussagen zu sein, in welchen

1) Dieser Gedanke ist gar nicht so unerhört, wenn dem johanneischen Logos auch in seiner Einssetzung mit der Person Christi immer noch die allgemeine stoisch-alexandrinische Ansicht von dem Logos als der Welt-Vernunft zu Grunde liegt.

sich der johanneische Christus ein himmlisches, persönliches Dasein überhaupt, abgesehen von dieser Beziehung auf sein jetziges göttliches Wissen, zuschreibe. Zuerst nennt Weizsäcker das Wort, in welchem er einfach aussagt, dass er vor Abraham gewesen sei (8, 58), ein Dasein vor seinem jetzigen Leben, das eben nur ein himmlisches oder göttliches gewesen sein kann. Und wenn er von seinem Heimgange spricht, so sage er gern, dass ihn dieser wieder dahin bringen werde, von wo er einst beim Eintritt in dieses jetzige Leben ausgegangen sei (6, 62. 16, 28. 17, 5. 24). Nach solchen Aussagen scheine es fast unausweichlich zu sein, dass der johanneische Christus von diesem seinem frühern Dasein durch Erinnerung gewusst habe, und dann würde auch schwer der Schluss zu vermeiden sein, dass aus derselben Quelle der Erinnerung sein ganzes jetziges Wissen von Gott mit geflossen sei. Endlich drittens scheine es aber auch an solchen Worten nicht zu fehlen, in welchen sich, ohne dass sie eine lehrende Aussage im eigentlichen Sinne wären, ein göttliches Selbstbewusstsein, oder doch eine über diesem jetzigen Leben in einem höhern wurzelnde Persönlichkeit zu erkennen giebt. Hierher falle schon das starke und eben in seiner Kürze so vielsagende Wort: ich und der Vater sind Eins (10, 30), nicht minder die Erklärung gegen Philippus: dass, wer ihn sehe, damit auch den Vater sehe (14, 7—12), ebenso dass der heilige Geist durch sein lehrendes Wirken ihn, Jesum, verherrlichen werde, weil er nämlich seine Verkündigung von dem Seinigen nehmen werde (16, 14). Auch scheine es schon darin zu liegen, dass er nicht nur sagt, der Vater habe ihn geschickt, sondern er sei vom Vater (7, 29), wobei man unwillkürlich an die Abkunft und daher das wesentliche Sein denkt. Besonders zahlreich sind die Worte dieser Art in der Rede vom Lebensbrode (6, 33. 35. 38. 40. 51). Das Stärkste aber sei wohl der Ausspruch 8, 23: er sei nicht,

wie seine Hörer, „aus dem, was hier unten, sondern aus dem, was oben ist, nicht wie sie aus dieser (sichtbaren) Welt“.

Solche Aeusserungen, sagt Weizsäcker, sind in der That stark genug, um das Vorurtheil zu erwecken, dass wir in Jesu auf Erden nach seinem eigenen Bewusstsein von sich nichts Andres vor uns haben, als die Persönlichkeit jenes Logos, der im Anfang bei Gott und Gott war, hierauf Fleisch wurde, aber so, dass aus diesem von ihm angenommenen Dasein noch seine göttliche Herrlichkeit wie durch eine lichte Hülle durchscheint (1, 14). „Die einzelnen Seiten seines Selbstzeugnisses hierüber scheinen ein abgerundetes Gesammtbild zu geben. Dass Jesus ein höheres Wissen mit in dieses Leben gebracht hat, welches ihn leitet und sein ganzes Leben bedingt, findet seine Erklärung in der Rückerinnerung an ein Leben bei Gott, welches er vor dieser Zeit hatte. Ist umgekehrt diese Erinnerung vorhanden, so findet sie ihre rechte Bestätigung erst darin, dass ihm auch von dorther noch ein solches Wissen innewohnt. Dann aber muss er sich auch in der Welt ebenso fremd fühlen, mit dem Kerne seines Selbstbewusstseins sie so sehr überragen, als er in demselben mit dem Vater im Himmel Eins ist. Wir hätten dann den einfachen Schlüssel für den Sinn, in welchem er sich im Evangelium den Sohn Gottes nennt (3, 16—18. 5, 19—26. 6, 40. 8, 35. 9, 35. 10, 36. 11, 4. 14, 13. 17, 1). Es wäre kein anderer, als der der Wesenseinheit.“ Alles dieses ist so einleuchtend, dass man gegen die Bedenken, welche Weizsäcker gegen diese Ansicht und die Schlüsse, die sich daraus ergeben, aus keiner vorgefassten Meinung, sondern bloss um das Ganze der Selbstaussagen in Einklang zu bringen, erheben will, von vorn herein bedenklich werden muss. Welche Elemente in den Selbstaussagen des johanneischen Christus sollten sich denn so schwer, wie der Genannte meint, mit der aus den

vorbemerkten Stellen hergenommenen Grundanschauung reimen lassen wollen? Es soll keineswegs der Fall sein, dass die Aeusserungen der wirklichen Menschheit und ihres eigenthümlichen Lebens so ganz, fast bis zum Verschwinden zurücktreten. „Gerade in unserm Evangelium finden wir, wie sich Jesus selbst ganz specifisch als Jude fühlt [1]). Wir finden die menschlichen Kämpfe von streitenden Gedanken, Empfindungen und Neigungen fast stärker ausgedrückt und lebendiger veranschaulicht als in einem andern Evangelium. — Es sei hier nur an den Seelenkampf am ersten Abende des letzten jerusalemischen Aufenthalts (12, 27) erinnert, ferner an das *ἐμβριμᾶσθαι* bei der Erweckung des Lazarus (11, 33. 38), an die innere Aufregung vor dem ersten Zeichen, welches er in Kana that (2, 4), sein Schwanken über den Besuch des letzten Herbstfestes (7, 6 f.), die tiefe Erschütterung, welche sich durch die Reden des letzten Abends hindurchzieht. Aus der vollen und ungetrübten Art des menschlichen Selbstbewusstseins lässt es sich wohl auch nur erklären, dass er den Vater nicht nur wie oft überhaupt Gott, sondern auch geradezu seinen Gott nennt" (20, 17). Es hat jedoch mit allen diesen Stellen seine eigene Bewandtniss. Wenn der johanneische Christus 2, 4 f. 7, 6 f. eine menschliche Aufforderung zuerst ganz abweist und dann doch das Erwartete ausführt, so kann er hiermit auch recht gut gerade seine Unabhängigkeit von menschlichem Rath, seine selbständige Handlungsweise darlegen. Das *ἐμβριμᾶσθαι* vor der Erweckung des Lazarus 11, 33. 38 mag sich auf eine menschliche Regung in Jesu selbst beziehen, bezeichnet aber um so mehr den Unwillen des in ihm waltenden *πνεῦμα* über diese menschliche Schwäche und nicht sowohl ein Erschüttertwerden, als vielmehr eine von

1) Joh. 4, 22 (*ἡμοῖς — ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων*). Dass Jesus sich hier keineswegs als Jude fühlt, glaube ich übrigens in meiner Schrift über die Evangelien S. 261 f. nachgewiesen zu haben.

dem Uebermenschlichen in ihm ausgehende Selbsterschütterung (*ἐτάραξεν ἑαυτόν*), wie der johanneische Christus auch 13, 21 vor der Bezeichnung seines Verräthers durch sein *πνεῦμα* erschüttert wird (*ἐταράχθη τῷ πνεύματι*). Wenn aber Joh. 12, 27 im Angesichte des Leidens auch die Seele Jesu erschüttert wird, so erhellt eben nur das Vorhandensein einer menschlichen Seele in dem Erlöser, was, wie Jeder sehen muss, der Gottheit des Logos in ihm gar keinen Eintrag thut.

Scheinbarer ist allerdings die letzte Stelle (20, 17), wo der auferstandene Jesus sich mit den Gläubigen in dem Verhältniss zu seinem und ihrem Vater, zu seinem und ihrem Gott gleichzusetzen scheint. Das Verhältniss des göttlichen und des menschlichen Bestandtheils in dem johanneischen Christus hat nun zwar gerade nach der Auferstehung etwas sehr Dunkles, so dass man mit einer vorübergehenden Auflösung ihrer Verbindung antworten könnte. Aber auch wenn wir hier den ganzen Erlöser vor uns haben sollten, so wird sein Logosbewusstsein durch diesen Ausspruch keineswegs ausgeschlossen. Auch der Märtyrer Justin stellt ja, ungeachtet seiner Logoslehre, Christum immer noch gleich allen Menschen in das Verhältniss zu Gott als ihrem gemeinsamen Vater und Herrn [1]). Und wenn man die Art bedenkt, wie dieser Hauptvertreter der ältesten christlichen Logoslehre den Logos in die entschiedenste Unterordnung und Dienstbarkeit Gott gegenüber stellt [2]), wie diese Unterord-

1) Dial. c. Tr. Jud. c. 127 p. 357: *Οὔτε οὖν Ἀβραὰμ οὔτε Ἰσαὰκ οὔτε Ἰακὼβ εἶδε τὸν πατέρα καὶ ἄῤῥητον κύριον τῶν πάντων ἁπλῶς καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ.* Justin steht also, trotz der unterscheidenden Logoslehre, dem strengen Monotheismus immer noch sehr nahe, welchen sein jüdischer Gegner Tryphon c. 64 p. 287 in den Worten ausspricht: *ἡμεῖς δέ, τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ αὐτὸν τοῦτον* (nämlich *τὸν Χριστόν*) *ποιήσαντος λατρευταὶ ὄντες.*

2) Vgl. meine Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's u. s. w. S. 298 f.

nung überhaupt die allgemeine Lehre des zweiten Jahrhunderts war: so muss man sich wohl hüten, gegen das Logosbewusstsein des johanneischen Christus solche Einwendungen zu erheben, wie es Weizsäcker S. 176 f. thut: Wenn sich Christus als den persönlichen λόγος weiss, welcher Mensch geworden und in die Welt gekommen ist, um den Vater zu offenbaren, so sollten wir erwarten, irgendwo eine Andeutung zu finden, dass er sich dieser Lebensveränderung als einer eigenen freiwilligen That bewusst ist, ähnlich wie er sein Sterben zum Heile der Seinigen als einen in seinem freien Willen liegenden Entschluss unverhüllt darstellt (10, 15. 17 f.). Eben diese Erwartung ist von vorn herein verfehlt, wie die Auffassung des Logos als des ἄγγελος, ἀπόστολος oder gar ὑπηρέτης Gottes bei Justin ohne Weiteres zeigen muss. Es hat daher gar nichts auf sich, wenn Weizsäcker fortfährt: „Nun finden wir aber von jener so unfehlbar zu erwartenden Aussage nirgends eine Spur; sondern seine Aussagen über dieses Kommen treffen alle darin zusammen, dass dasselbe einzig als eine Sendung des Vaters zu betrachten ist, dessen gnädiger Wille allein darin vollzogen wird" (3, 16. 4, 34. 5, 43. 6, 57). „Und wenn er 7, 28. 8, 42 ausdrücklich sagt: er sei nicht von sich selbst gekommen, so ist diess zwar zunächst eine apologetische Aussage, welche die Auctorität des Vaters für ihn in Anspruch nimmt. Aber er konnte doch sich so schlechtweg nicht ausdrücken, wenn er der freiwillig gekommene Logos zu sein sich bewusst war." Mit lauter solchen selbstgemachten Schwierigkeiten, welche eben nicht von der besten Bekanntschaft mit der christlichen Dogmengeschichte zeugen, quält sich Hr. Weizsäcker gegen das Logosbewusstsein des johanneischen Christus ab. Derselbe wisse auch nichts von einem Eigenthumsrecht an die Welt oder nur an die Erlösten, welches ihm an und für sich und abgesehen von seiner Menschwerdung oder dem

durch dieselbe übernommenen Berufe zukäme. Alle, die zu ihm kommen, seien ihm erst vom Vater gegeben und zugeführt (6, 37. 39. 44. 65), das Anrecht an sie sei ihm ebenso in seiner messianischen Eigenschaft erst ertheilt wie die Vollmacht des Gerichts (5, 22. 27). Am auffallendsten sei diese Anschauung in dem hochpriesterlichen Gebete, in welchem der johanneische Christus den Blick in seine künftige Herrlichkeit, sowie in die seinem jetzigen Leben schon vorausgegangene erhebt, und doch eben dabei auf das entschiedenste daran festhält, dass die Menschen, die er jetzt sein nennt und in der weitesten Ausdehnung seines Reichs noch so nennen wird, es nur durch die göttliche Uebertragung in seinem Berufe, in dem Namen Gottes, den er vom Vater empfangen hat (17, 11), geworden sind (vgl. 17, 2. 6. 7. 9. 12. 24), ja dass sie an und für sich und vor diesem Werke der Erlösung nur das Eigenthum des Vaters waren (σοὶ ἦσαν 17, 6), welches er nunmehr wohl dem Sohne mitgetheilt hat, so aber, dass dieser dabei es ihm unverbrüchlich wiederbringt (17, 10). Und wie die Genossen des Reichs sein sind durch Uebertragung vom Vater, so finde das gleiche Verhältniss bei den Schätzen göttlicher Weisheit statt, vgl. 16, 15, wo der Unterschied von ἔχει ὁ πατήρ und ἐμά ἐστιν wohl zu beachten sei. Allein werden wir hierdurch über die Unterordnung des Logos hinausgeführt, welche erst durch die athanasianische Wesensgleichheit nachhaltig durchbrochen ward? Es hat daher noch weniger irgend etwas auf sich, wenn der johanneische Christus die grossen und erhabenen Werke, die er auf Erden thut, insbesondre die Wunder seines Lebens, keiner ihm eigenen Kraft seiner göttlichen Natur zuschreibt, sondern sie ganz für Werke des Vaters erklärt (5, 32 f. 36. 10, 25. 14, 10), wenn er sich auch bei der Auferweckung des Lazarus nur bittend und glaubend zu der Wundermacht des Vaters verhält (11, 41 f.). Aber gerade hier, wo Jesus Alles auf die Herrlichkeit des

Vaters zurückführt (11, 4. 40), soll ein wesentlicher Unterschied von dem Prolog hervortreten, welcher eine eigene Herrlichkeit in dem Leben und Wirken des Logos anerkennt (1, 14 vgl. 12, 41 u. 2, 14). Alle diese haarspaltenden Unterscheidungen Weizsäcker's zwischen der Herrlichkeit des Vaters und einer eigenen Herrlichkeit des auf Erden erschienenen Logos, welche ja doch wegen Joh. 13, 31 f. 17, 24 nicht ganz aus den johanneischen Christusreden hinweggeschafft werden kann, fallen ohne Weiteres in ihr Nichts zusammen durch die ausdrückliche Erklärung Jesu Joh. 17, 10: *καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά* (vgl. 16, 15), *καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς*. Nur wenn man den seit Athanasius eingeführten kirchlich-rechtgläubigen Begriff des Logos schon mitbringt, kann man es auffallend finden, dass die Unterordnung des johanneischen Christus auch in die Zukunft seiner Erhöhung hineinreicht (8, 28), dass derselbe auch den heiligen Geist nur insofern sendet (15, 26), als er diese Sendung durch Bitte bei dem Vater vermittelt (14, 16). Es soll ferner aus den Abschiedsreden hervorgehen, dass die Mittlerthätigkeit Jesu einst ein Ende nehmen wird. Auf der höchsten Stufe werden die Gläubigen Jesum nichts mehr bitten (16, 23, wo übrigens *ἐρωτᾷν* auch recht gut fragen heissen kann), und ebenso wenig wird er den Vater mit einer Bitte für sie angehen (16, 26). Diese Vermittelung hat aufgehört, aber nicht desswegen, weil Jesus nun ihnen ganz aus seinem eigenen göttlichen Vollbesitze heraus mittheilen würde, sondern weil er ihnen dann den Vater völlig geoffenbart hat (16, 25), und dieser ihnen so nahe gekommen ist, dass er ihnen seine Liebe ohne Vermittler erzeigen kann. „So wird also das die höchste Vollendung in der Zukunft der Gläubigen sein, dass sie, durch Jesum zum Vater geführt, nunmehr unmittelbar mit diesem verkehren und von ihm empfangen, und Jesus als Mittler, der sein Werk vollbracht hat, gewissermassen zurücktritt. So, scheint

es, konnte er es nicht ansehen, wenn er sich als den göttlichen Logos wusste, von dem in Ewigkeit alle Gottesoffenbarung ausgeht.“ Aber dergleichen Stellen von einer über den Logos hinausgehenden unmittelbaren Berührung mit Gott finden sich schon bei Philo [1]). Und wenn auch die Bedeutung Christi für den Glauben (14, 1. 17, 3) eben in seine Mittlerschaft gesetzt wird, so fragt es sich, ob der Begriff des Mittlers nicht immer auf den göttlichen Logos zurückgehen sollte.

Es ergiebt sich also, was davon zu halten ist, wenn Hr. Weizsäcker das ganze Ergebniss seiner bisherigen Untersuchung S. 184 f. in den Worten zusammenfasst: „Wir sehen: es finden sich aus den Selbstaussagen Jesu eine Reihe von Zügen, welche sich nicht leicht mit der Logos-Persönlichkeit vereinigen lassen. Sie sind von der Art, dass sie nicht bloss auf den Stand der Erniedrigung bezogen werden können; denn sie reichen bis in die Aussagen über die Zukunft seiner Erhöhung hinein. Sie können nicht bloss auf Rechnung der menschlichen Natur gezogen werden; denn sie betreffen gerade diejenigen Lebensäusserungen, in welchen sich die göttliche Natur offenbaren zu müssen scheint. Der Sohn ist nicht aus eigenem Antriebe in die Welt gekommen, er vollzieht nur das Amt, in welches ihn die Liebe Gottes gesendet hat; was ihm unterworfen, was sein Eigenthum ist im Reiche Gottes, das ist ihm nur verliehen, und zwar erst in diesem Amte verliehen vom Vater. Was er Grosses und Wundervolles vollbringt, das wirkt nur der Vater durch ihn und für ihn; er selbst lebt nur für die Ehre des Vaters, und des Vaters Herrlichkeit allein ist es auch, die sich an ihm offenbart. Der Mittler dieses Vaters wird er auch bleiben nach seinem Heimgang in den Himmel. Diese Aussagen bilden ebenso sehr und noch mehr

1) Leg. Alleg. III §. 33 p. 107. De confus. ling. §. 20 sq. p. 419 sq.

ein Ganzes, als jene Hinweisungen auf seine ewige Herkunft und himmlisches Sein, deren wir zuvor gedacht. Sie treten uns noch massenhafter und gebietender entgegen; und der Christus, der so spricht, steht dem synoptischen unendlich viel näher, der Logosidee viel ferner, als man es in der Regel von dem johanneischen Christus zuzugeben geneigt ist.“

Hr. Weizsäcker würde jedoch seine Aufgabe nur halb vollendet haben, wenn er nicht auch diejenigen Selbstaussagen des johanneischen Christus zu beseitigen versucht hätte, welche nach seinem eigenen Geständniss unverkennbar den Schein eines übermenschlichen Logos-Bewusstseins darbieten. Er geht dabei, indem er die Reihenfolge der zuerst aufgestellten Fragen geradezu umkehrt, von denjenigen Stellen aus, in welchen der johanneische Christus sich als eine göttliche Persönlichkeit darzustellen scheint. Er fragt, ob in den Worten Joh. 8, 23: *ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*, wirklich ein Wesensverhältniss, das Bewusstsein einer höhern Abkunft ausgesagt sei. Den vielen Auslegern, welche nicht daran zweifeln, giebt Weizsäcker zu bedenken, dass man dann kaum ausweichen könnte, auch den Gegensatz in jener Aussage von einem wesentlichen und ursprünglichen Verhältnisse zu fassen, d. h. den johanneischen Christus dualistischer Lehre zu beschuldigen. Sei aber in der Anklage der Hörer, dass sie aus dem untern Kreise, dass sie aus dieser Welt seien, nur eine Geistesrichtung gemeint: so werde Jesus auch von sich selbst eine solche, nur die entgegengesetzte, aussagen. Ueber das Erstere könne kein Zweifel sein; denn Jesus lege es seinen Hörern in das Gewissen, dass sie aus dieser Welt sind. „Es sind ihre Sünden (8, 24), in welchen sie Gefahr laufen unterzugehen, und er will sie daraus erretten. Mithin ist es nur das Verwachsensein ihrer Lebensrichtung mit

dieser untern Welt, was er von ihnen aussagt, ganz so wie er sie 8, 44 im Sinne der geistigen Abkunft Söhne des Teufels nennt, und nicht Abrahams (V. 39), dessen wirkliche Söhne sie doch unbestritten waren. So spricht er auch dort (8, 47) aus, dass sie aus Gott (ἐκ θεοῦ) sein könnten; dann würden sie ihm glauben. Aber eben hierbei zeigt es sich nun, dass in dem εἶναι ἐκ τῶν ἄνω noch keineswegs ein metaphysisches Verhältniss liegt; denn jeder Mensch kann ein ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ sein (vgl. 6, 45), ja Jeder, der auf die Worte Gottes hört, also jeder Gläubige ist es. Ohne Zweifel ist damit eine geistige Geburt aus Gott, nicht bloss ein frommes Streben gemeint; aber in jedem Falle ist es kein Wesensverhältniss. Und wie er die Gläubigen so durch die Neugeburt ihres Lebens sich gleichstellt, so sagt er dann auch 15, 19 von ihnen gerade wie von sich: sie seien nicht aus dieser Welt. Ja er zieht selbst in dieser Rücksicht die Parallele zwischen ihnen und sich (17, 14. 16)." Dieser ganzen Erörterung will Baur [1]) gern zugeben, dass die Aussage Jesu, er sei ἐκ τῶν ἄνω, nicht gerade metaphysisch von einem Wesensverhältniss verstanden werden muss. Allein ich kann einem solchen, ohnehin schwankenden, Zugeständniss unmöglich beitreten. Es ist hier ebenso unleugbar, dass der johanneische Christus (oder der Evangelist, welcher ihn reden lässt) sich selbst in metaphysischem Sinne eine höhere, überweltliche Abkunft zuschreibt, wie er die geistigen Unterschiede des Glaubens und des Unglaubens in der Menschheit nicht bloss sittlich, sondern vielmehr metaphysisch auffasst, so dass er allerdings eine dualistische Grundansicht durchblicken lässt. Das εἶναι ἐκ τῶν ἄνω 8, 23 muss schon desshalb den Gegensatz gegen die irdische Welt in einem mehr als moralischen Sinne

---

1) In seiner neuesten Schrift: Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Tübingen 1859. S. 112.

enthalten, weil der Ausspruch davon ausgeht, dass die in ihren Sünden sterbenden Juden dahin, wohin Christus hingeht, d. h. in den Himmel (εἰς τὰ ἄνω), nicht gelangen werden (8, 21. 22, vgl. 7, 33 f.). Wenn Jesus seine Abkunft von oben an seinen Heimgang nach oben unmittelbar anschliesst, so kann das Oben hier überhaupt nur die Ueberweltlichkeit bedeuten. Diese Ueberweltlichkeit sagt der johanneische Christus nun zwar auch von seinen Gläubigen aus (15, 19. 17, 14. 16). Allein wir haben gar kein Recht, aus diesem Grunde den metaphysischen Begriff der Ueberweltlichkeit bei Christus und den Gläubigen irgend abzuschwächen. Wie das Johannes-Evangelium 9, 2 offenbar den Glauben an eine Präexistenz der Seelen berührt, so kennt es ganz bestimmt eine wesenhafte Gotteskindschaft, welche dem Glauben als sein innerer Grund vorhergeht (10, 26. 11, 52 vgl. 1, 12. 13) und in demselben nur zum Durchbruch kommt. Man kann auch aus Joh. 6, 45 keineswegs schliessen, dass jeder Mensch ohne Ausnahme ein ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ sein kann, weil ja nur πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν zu Jesu kommt. Und sagt nicht Joh. 8, 47 ausdrücklich, dass nicht Alle die Worte Gottes zu vernehmen vermögen? Wenn es hier heisst: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ, so wird ja das Nicht-Vernehmen ausdrücklich auf das „nicht aus Gott sein“ als auf seinen Grund zurückgeführt, und es ist das gerade Gegentheil dieses Ausspruchs, wenn Weizsäcker demselben den Sinn beilegt, dass auch die Gegner Jesu „aus Gott sein“ könnten. In ihrem Unglauben enthüllt sich vielmehr ein teuflisches Wesen, eine der Gotteskindschaft gegenüberstehende Teufelskindschaft (8, 23. 42. 47. 10, 26. 12, 39). Sie machen den gottfeindlichen κόσμος aus, für welchen der johanneische Christus nicht einmal betet (17, 9). Dass der johanneische Christus denselben gleichwohl aus ihren Sünden einen sitt-

lichen Vorwurf macht, zeugt ebenso wenig gegen eine Grundansicht, welche das Sittliche selbst einer metaphysischen Betrachtung unterordnet, wie ähnliche Aeusserungen die verwandte Grundansicht der Prädestinationslehre bei deren Vertretern umstossen können. Der johanneische Christus wendet also auf sich selbst wie auf die ganze Geisterwelt eine metaphysische Grundansicht an, und die Ueberweltlichkeit seines Bewusstseins ist um so weniger zu bezweifeln, da sie selbst auf seine Gläubigen ausgedehnt wird. Die Aussprüche, dass er vom Vater sei (7, 29), dass er und der Vater Eins seien, weisen daher am Ende doch wohl auf eine metaphysische Höhe des Selbstbewusstseins zurück, wie sie der Grundansicht des Prologs entspricht. Und die Selbstaussagen Jesu C. 6 über sich als das vom Himmel gekommene Gottes- oder Lebens-Brod möchten durch die Unterscheidung dessen, was wirklich von seiner Person, und was von der ihr geoffenbarten göttlichen Lebenssubstanz gesagt ist, schwerlich beseitigt werden.

Ist Weizsäcker schon mit seinen Bedenken gegen die göttliche Persönlichkeit des johanneischen Christus gänzlich im Unrechte, so kann es vollends nur als ein verzweifeltes Ankämpfen gegen den wirklichen Thatbestand angesehen werden, wenn er S. 188 f. sogar die Aussagen desselben über sein Dasein vor diesem gegenwärtigen Leben aus dem Wege zu schaffen unternimmt. Auch wenn man solche Aussprüche Jesu, wie 6, 46. 7, 29. 8, 42, dass er von seinem Vater oder vom Himmel komme, ausser Rechnung lässt, wenn man mit Weizsäcker meint, bei allen derartigen Worten sei es nicht genau zu ermitteln, ob damit ein persönliches Herabkommen aus einem vorangehenden, schon persönlichen Leben, oder ob eben nur das in ihm zur Erscheinung kommende und hier unten mitgetheilte Leben als von Gott ausgehend und vom Himmel herabkommend gemeint sei; ja wenn man selbst diejenigen Stellen noch

nicht hell genug finden will, wo der johanneische Christus sein Hergekommensein vom Himmel mit der Hinweisung auf sein Hingehen dorthin in Verbindung bringt (8, 16. 16, 28): so bleiben doch zwei ganz unumwundene Selbstaussagen des johanneischen Christus zurück, an welchen alles Rütteln und Umwenden vergebens ist. Als die Juden darüber spotten, dass er schon zu Abrahams Zeit gelebt haben wolle, erkennt er ihren Spott ausdrücklich als Wahrheit an und betheuert feierlich: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί* (8, 58). Es würde den Gang des Gesprächs verkennen heissen, sagt selbst Weizsäcker, wenn man hier an ein blosses Sein in der göttlichen Vorherbestimmung denken sollte. Die Aussagen Jesu schreiten aufsteigend fort, und offenbar ruht eben darin das Schlagende seiner Antwort, dass er nun auch zugiebt, was er zuvor noch nicht gesagt hatte, und was ihm nur so eben von den Juden unterstellt wurde. Wo die Sache so sonnenklar ist, hilft es nichts, wenn Hr. Weizsäcker wieder einlenkt: „Freilich ist damit, dass dieses Zuvorsein nicht bloss ein Sein im Rathschlusse Gottes ist, noch nicht mehr ausgesagt, als dass es ein wirkliches ist, und andrerseits werden wir uns ebensowohl hüten müssen, nun von hier aus rückwärts schauend die Sätze in der Art zu verbinden, dass Jesus sich schon in den Erlebnissen Abrahams als wirkende Person darstellen wollte. Vielmehr ist die Aussage im V. 58 im strengsten Sinne eine neue und abgesonderte; und wenn wir hinzunehmen, dass Jesus keineswegs zuvor irgend von dieser Wahrheit ausgegangen war, sondern sie hier nur als die Spitze des Streites und hervorgelockt durch die gegnerische Unterstellung erscheint, so ist offenbar, dass sie den Charakter des augenblicklichen Schauens trägt und ein einzelner Blick ist, zu welchem Jesus wie in prophetischer Erhebung durchdringt; keinenfalls aber erscheint sie wie eine feststehende Grundvoraus-

setzung seines Selbstbewusstseins, sondern sie spricht das Gefühl oder das Bewusstsein seiner, alle zeitliche Heilsentwickelung überragenden Ewigkeit aus, und zwar diess nicht in der Weise überführender Lehre, sondern als ein Wort, welches das innere Ringen und die Versiegelung der Selbstgewissheit kund giebt, die sich hier um eine Stufe über die Anschauung des vom Himmel Gekommenseins erhebt. Wollen wir aber die Weise jenes ewigen Seins uns näher auslegen, so müssen wir hinzunehmen, dass er eben in diesem Momente ganz überwältigt ist von dem Gedanken, wie er selbst Nichts und der Vater Alles ist (V. 54 vgl. V. 28), und wie sein ganzes Leben darin aufgeht, den λόγος des Vaters festzuhalten (V. 55). Hierin wird Grund genug gegeben sein, dass wir in seinem Ausspruche die Anschauung der eigenen ewigen Wesenheit von der Erinnerung eines vorzeitlichen Daseins wohl unterscheiden.“ Dass diese Erklärung Jesu über sein Dasein vor Abraham die Spitze des ganzen Gesprächs ist, kann freilich Niemand leugnen. Aber folgt daraus, dass Jesus in der Hitze des Gesprächs sich gewissermassen selbst überboten habe? Womit will Weizsäcker beweisen, dass jene im Vorhergehenden (V. 23. 38) hinreichend vorbereitete Erklärung nicht eben die Spitze ist, welcher das Gespräch von Anfang an zustrebt? Wer wird ihm, nachdem er an uns schon so viele und starke Anforderungen gemacht hat, auch das noch glauben, dass der johanneische Christus bloss zufällig, überwältigt durch die Hitze des Gesprächs, mit dem Vorworte seines Evangelisten zusammengetroffen sei? Bei der zweiten Stelle, in welcher der johanneische Christus sein Dasein vor der irdischen Erscheinung ganz bestimmt aussagt, Joh. 17, 5: *καὶ νῦν δόξασόν με σὺ πάτερ παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί,* soll man es gleichfalls nicht allzu genau nehmen und wird von vorn herein erinnert, dass man nur ein „Gebetswort“ vor sich hat.

Obwohl **Weizsäcker** die Beziehung dieser Worte auf ein vorweltliches Sein Christi bei Gott nicht in Abrede zu stellen vermag, so glaubt er doch über dieselben bemerken zu dürfen: „Auch sie geben sich nicht als den Ausdruck eines persönlichen, bis dorthin zurückreichenden Selbstbewusstseins und der Erinnerung desselben, sondern ebenso wie alle Worte über das Bevorstehende als ein Schauen und Erkennen von Etwas, was in diesem Augenblick ahnungsvoll vor das Geistesauge tritt." Nehme man Alles zusammen, so müsse man zum mindesten sagen: „Es ist nicht das in die Jenseitigkeit zurückreichende Selbstbewusstsein Jesu, welches sich darin enthüllt, sondern es ist die Erkenntniss, welche von der Gegenwart aus bis dorthin sich erhebt; und wenn wir ein Ergebniss für die Person Jesu, wie sie sich in den johanneischen Reden giebt, ziehen wollen, müssen wir sagen: diese Aussagen bilden nicht die Grundlage seines Selbstbewusstseins, sondern nur die Spitze einer fortschreitenden Selbsterkenntniss. Sie können desswegen auch keinen festen Halt für die Ansicht von dem Göttlichen, das in Jesu zur Erscheinung kam, was es für sich ist, abgeben." Dieses ganze Ergebniss ist so gewaltsam gewonnen, dass es sich bei der vollkommenen Klarheit der Selbstaussagen Jesu und ihrer völligen Uebereinstimmung mit dem Prolog des Evangelisten ganz von selbst in Nichts auflöst.

Warum soll man also nicht auch das höchste Wissen Jesu als Erinnerung aus seinem himmlischen Dasein auffassen, wenn derselbe doch Joh. 6, 46, ganz im Einklang mit dem Prolog 1, 18, versichert, er allein, als der von Gott Seiende, habe den Vater geschaut, oder 8, 38, er spreche aus, was er bei seinem Vater gesehen habe? Bei der letztern Stelle kann **Weizsäcker** S. 192 sich zwar auf die gegenüberstehende Behauptung berufen, dass die Juden thun, was sie bei ihrem Vater, dem Teufel, gehört haben, womit doch sicher nicht gesagt sein solle, „dass sie einst bei ihm

wirklich gewesen und von daher noch ihre Gedanken und ihren Geist haben". Allein es ist gar nicht so unjohanniseh, das Geistige der Gegner Jesu vom Teufel selbst herzuleiten. Und schreibt sich der johanneische Christus 3, 12. 13 die Fähigkeit, auch die himmlischen Dinge zu verkündigen, nicht ausdrücklich aus dem Grunde zu, weil er der Einzige sei, der vom Himmel herabgestiegen ist? Wie vermag Hr. Weizsäcker, „bei näherer Ansicht gerade hier die bestimmteste Andeutung zu finden, dass alle göttliche Erkenntniss Jesu eine in diesem Leben gewonnene und höchstens auf einen tieferen Erkenntnissgrund von ihm selbst mittelbar zurückbezogene sei"? Eine Ausflucht scheint ihm hier eben V. 11: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν*, freilich nach einer zwar noch gangbaren, aber höchst oberflächlichen Erklärung darzubieten. In diesem „Wir" soll Jesus sich und den Täufer Johannes zusammenfassen, vielleicht überhaupt die Propheten rückwärts mitbegreifen. Wenn aber auch nur Jener mitbegriffen sei, so müsse man das Wissen und Sehen auf eine Offenbarung im gegenwärtigen Leben beziehen. Was hat der Täufer mit solchen rein christlichen Wahrheiten zu thun, wie sie der johanneische Christus dem Nikodemus vorhält, mit der christlichen Taufe als einer Wiedergeburt aus Wasser und Geist (V. 5) und gar mit der Himmelfahrt (V. 13)? Wie lange wird man sich immer noch gegen die einfache Wahrheit sträuben, dass das „Wir" des johanneischen Christus hier wie 4, 22 lediglich das Bewusstsein der christlichen Gemeinde (wie im Prolog 1, 14) ausspricht? Wenn man schon diesen Einfluss des spätern christlichen Bewusstseins auf die johanneischen Christusreden nicht verkennen darf, so sollte man vollends nicht immer wieder darauf ausgehen, wie Baur a. a. O. S. 115 treffend sagt, „mit den veralteten Künsteleien und Quälereien der socinianischen und rationalistischen Exegese" dem johanneischen

Christus die übermenschliche Höhe des Logos-Bewusstseins abzustreiten [1]).

Was Hr. Weizsäcker an die Stelle der johanneischen Logoslehre setzt und durch den johanneischen Christus selbst ausgesprochen werden lässt, ist in der That der reinste Nestorianismus, wo nicht gar Samosatenismus. Da ist bei dem johanneischen Christus die Rede von einem „Fortschreiten der sittlichen Selbstbewährung in der Einheit mit Gott“ (S. 196), wie bei Paulus von Samosata von einer προκοπή, durch welche der Mensch Jesus κάτωθεν unter dem Einfluss des göttlichen Logos ἄνωθεν zu göttlicher

1) Nachdem Hr. Weizsäcker aus Joh. 3, 11 das Ergebniss gewonnen hat, dass der johanneische Christus seine einzige Erkenntniss Gottes und der himmlischen Dinge doch mit dem Schauen göttlicher Wahrheit auf Erden von Seiten der wahren Propheten zusammenstelle, glaubt er, einen noch viel bestimmtern Wink über die innere Quelle des Gottschauens in ihm und deren fortwährendes und fortschreitendes Wirken in der Rede Joh. 5, 17 f. zu entdecken (S. 194 f.). Wenn wir V. 19 lesen, der Sohn könne nichts von sich selber thun, wofern er nicht den Vater etwas thun sehe, so sei hier von einem gegenwärtigen Sehen dessen, was der Vater thut, und zwar von einem Sehen desselben im Einzelnen die Rede. Noch ausführlicher werde V. 20 wiederholt: der Vater liebe den Sohn und zeige ihm Alles, was er selbst thue. Und was das Wichtigste ist, es heisst: „er werde ihm noch grössere Werke, als die bis jetzt vollbrachten, zeigen, zur Bewunderung der Menschen (nämlich nach V. 21 das Lebendigmachen der Todten)“. Hier haben wir einen seltenen unschätzbaren Blick in das innere Leben Jesu. Wir lernen daraus, dass sein höchstes Erkennen, welches mit seinem messianischen Wirken Hand in Hand geht, ein fortschreitendes ist. Er ist sich dessen bewusst, indem er das, was ihm bisher zu Theil geworden ist, als eine Reihe einzelner, bestimmter Offenbarungen weiss. Auf diese Offenbarungen wartet er, ehe er handelt. Er ist sich ihrer bewusst als eines jedesmaligen Schauens, welches er deutlich auf eine Mittheilung des Vaters als einen Liebesbeweis desselben zurückführen kann.“ So werde Joh. 1, 52 gleichsam die Aussicht eröffnet für den unsichtbaren Geistesverkehr, in welchen Jesus nun in seiner Laufbahn mit dem Vater trete. Allein man überspanne den Logosbegriff nur nicht erst ungeschichtlich, um eine Unvereinbarkeit desselben mit jenem Fortschreiten herauszubringen!

Würde gelangte. Ganz wie die antiochenische Schule und Nestorius die Einwohnung der Gottheit in dem Menschen Jesus weder auf das Wesen (οὐσία) noch bloss auf die Wirksamkeit (ἐνέργεια) zurückführen wollten, sondern in die εὐδοκία setzten und mit dem Fortschritte des menschlichen Trägers vermittelten, wie sie besonders darauf ausgingen, die Menschheit Christi in ihrer unverkürzten Vollständigkeit, den τέλειος ἄνθρωπος aufrecht zu erhalten: so legt auch Weizsäcker alles Gewicht auf eine übernatürliche Gottgemeinschaft oder göttliche Einwohnung in Christo, bei welchem der Schwerpunct seiner diesseitigen Persönlichkeit nicht in das Göttliche, sondern in die Menschheit als das Personbildende fällt (S. 202). Es ist eine menschliche Persönlichkeit, welche mit dem Offenbarungsworte Gottes Eins wird (S. 204). Muss man in dieser Hinsicht sagen, dass Jesus den göttlichen Logos hat, sein Träger ist: so soll freilich auch andrerseits, wenn man das Verhältniss von oben, von Gott aus betrachtet, derselbe Satz sich auch dahin umkehren lassen: der Logos hat Christum. Allein „das wesentliche Wort Gottes, welches sowohl sein Sichselbstdenken als das Princip aller seiner Selbstoffenbarung ist", soll doch nur, wie es auch Nestorius vollkommen zugeben konnte, „über Jesum gekommen" sein und „durch seine Einwohnung jene Gottgemeinschaft in ihm erzeugt" haben. „Es ist nicht die Form seines Selbstbewusstseins, die dadurch erzeugt ist, es ist nur der Inhalt desselben; jene ist und bleibt die menschliche". Es darf Hrn. Weizsäcker nicht verwehrt werden, sich das Verhältniss des Göttlichen und des Menschlichen in dem Erlöser auf diese Weise vorzustellen. Aber es ist eine grosse Selbsttäuschung, wenn er seine Ansicht auch dem johanneischen Christus aufdrängen will, der es offen ausspricht, nicht aus dieser Welt zu stammen (8, 23), ehe Abraham war, gewesen (8, 58), als das ewige Licht in die irdische Welt gekommen zu sein

(12, 46), aus einer Herrlichkeit, welche er bei Gott hatte, ehe denn die Welt war (17, 5). Und solange die Grundsätze einer „redlichen Bibelerklärung“ feststehen, wird dieser Versuch, dem Christus des Logos-Evangelisten ein menschliches Selbstbewusstsein beizulegen und ihn auf solche Weise dem synoptischen Christus anzunähern, als misslungen gelten. Der Adlerflug des Johannes-Evangelium ist über die Fassung eines menschlichen Selbstbewusstseins Christi wie auch über die Ansicht von einer realen Kenosis des Logos, „einem real depotenziirten Logos“, durch welche man in derselben theologischen Richtung die johanneische Theologie mit dem neuern Zeitbewusstsein zu vereinigen versucht hat [1]), völlig erhaben.

1) So besonders Gess, die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugniss der Apostel. Basel 1856. Den Anhängern dieser Ansicht will Baur in der neuen Auflage seines Lehrbuchs der christl. Dogmengeschichte (1858) S. 383 den Namen der Kenotiker, den sie sich selbst geben, nicht missgönnen, „da in der That die deutsche Theologie sich hier, in dieser Lehre von der Logosentäusserung, in einem Zustand der Selbstentäusserung befindet, in welchem sie sich des logischen Denkens vollends ganz begeben zu wollen scheint.“ Auch Weizsäcker giebt zu Anfang (S. 160) und zuletzt (S. 207 f.) seine Abweichung von dieser Kenosis offen kund. Wäre nur seine eigene Lösung der Aufgabe eine glücklichere zu nennen! Aber selbst D. Kling, Decan in Marbach, sagt in der Anzeige der Schrift von Gess, in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. christl. Leben 1857, Nr. 34 S. 274 über die Abhandlung Weizsäcker's: „Er unterscheidet zwischen den Selbstaussagen Christi und der Lehre des Johannes von Christo in der Weise, dass eine Differenz zwischen beiden (und weiterhin wohl auch zwischen dem Selbstzeugniss Christi und der paulinischen Christologie) zurückbleibt. Schon darin liegt etwas sehr Bedenkliches; noch mehr aber wie es scheint darin, dass er bei der Annahme eines ursprünglich und rein menschlichen Selbstbewusstseins Christi nur eine eigenthümliche Einwirkung des „unpersönlichen“ Wortes Gottes auf Jesum statuirt, welche freilich von der Art gewesen, dass Jesus sich mit dem Worte in Eins zusammengeschlossen wusste, und die Ewigkeit desselben als seine eigene aussprechen konnte. Wir bekennen, dass wir bei dieser Lösung in einen Samosatenismus hineinzugerathen fürchten, der der Schrift wie dem

Wenn es nun aber auch der „redlichen Bibelerklärung" nicht so leicht gelingen sollte, den durchgreifenden Einfluss der eigenthümlichen Theologie des vierten Evangelisten auf die von ihm mitgetheilten Christus-Reden hinwegzuleugnen: so ist der Sieg über die kritische Ansicht vielleicht durch ein „durchgeführtes Leben Jesu" erreicht, wie es uns Ewald nun schon in der zweiten Ausgabe seiner „Geschichte Christus' und seiner Zeit" (1857) dargeboten hat? Auf dem Gebiete der Evangelienforschung hat sich Ewald nicht bloss durch neun Jahrbücher „der biblischen Wissenschaft", welche ganz besonders gegen die „Tübinger" Tod und Vernichtung gespieen haben, sondern auch schon durch die Entdeckung von nicht weniger als neun verschiedenen Schriften in den drei ersten Evangelien bekannt gemacht [1]). So weiss er uns auch in dem gegenwärtigen Werke noch genau anzugeben, dass Marc. 16, 10 aus der „siebenten evangelischen Schrift" (S. 222 f.), Luk. 5, 1 f. aus „dem Werke VI" stammt (S. 288); ja er hat hier noch die weitere Entdeckung gemacht, dass das jetzige Marcus-Evangelium nicht nur ein vollständigeres Evangelium dieses Namens mit der Bergrede und der Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum (S. 277), sondern auch ein „ursprüngliches" Marcus-Evangelium, von welchem wir bisher noch gar nichts wussten, zu seinen Vorgängern hatte (Vorrede zu der 1. Ausg. S. IX). So wäre denn die Zehnzahl von Schriften, welche in unsern Evangelien enthalten sein sollen, glücklich voll gemacht! Und wer so scharfsichtig gewesen ist, die verschiedenen Bestandtheile herauszuerkennen, wird doch wohl auch dem

---

kirchlichen Bewusstsein widerstrebt." In der That eine eigenthümliche Wahl, welche uns diese Theologie frei lässt, zwischen einem „depotenzirten" und einem aus den johanneischen Christus-Reden hinwegerklärten Logos, zwischen Kenosis und Samosatenismus oder mindestens Nestorianismus!

1) Ich verweise auf meine Zusammenstellung der Ergebnisse Ewald's in der Schrift über die Evangelien S. 31 f.

Johannes-Evangelium seinen wahren Ursprung abzusehen vermögen? Die Art, wie Ewald die Aechtheit und Geschichtlichkeit des Johannes-Evangelium ohne Weiteres voraussetzt, hat nun zwar selbst bei seinen Freunden, Lobrednern und Bewunderern ernstlichen Widerspruch erfahren [1]). Allein ist Alles, was Weisse über das Wesen der johanneischen Wundererzählungen und den Pragmatismus der johanneischen Festreisen gegen Ewald geredet hat, nicht schon dadurch vollständig erledigt, dass Letzterer in der neuen Auflage seine Zähne gewiesen und in einer Anmerkung S. 128 von „allerlei thörichten Gründen" geredet hat, aus welchen Weisse und „einige andre noch weniger fähige Schriftsteller neuester Art" dem Apostel das Evangelium abzustreiten fortfahren wollen? Wer also nicht zu den allerunfähigsten Schriftstellern gerechnet werden will, muss sich wohl hüten, gegen die apostolische Abfassung des Johannes-Evangelium den geringsten Zweifel zu äussern!

Und doch, so zuversichtlich Ewald auch das Johannes-Evangelium für apostolisch und geschichtlich ausgiebt, bei genauerer Einsicht in seine Darstellung lässt es sich nicht verkennen, dass der Geist des Zweifels in ihn selbst bereits tiefer, als es bei Weizsäcker der Fall, eingedrungen ist. Zwar den Umstand, der ihm früher selbst bedenklich gewesen ist, dass der vierte Evangelist nicht selten einen einfachern Ausdruck, welcher sich in einem der ältern Evangelien findet, seiner eigenen Ausführung wie zum Grunde legt, vorzüglich auch in den Reden Jesu, hat Ewald sich jetzt so zurecht gelegt, dass der Apostel in seinem höchsten Alter die damals längst verbreiteten Schriften eines Matthäus und Marcus-Petrus verglich (S. 127 f.). Aber er giebt

1) Vgl. Weisse, Die Evangelienfrage nach ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipz. 1856, und den ungenannten Verfasser der Schrift: Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannisfrage insbesondere, Zürich 1858.

ja jene Wahrheit bereits vollständig zu, um deren Abwehr sich noch **Weizsäcker** so eifrig bemühte, dass die längern Christusreden in diesem Evangelium die eigene Theologie und Sprachfärbung des Evangelisten verrathen. Er bemerkt S. 268 über das Gespräch mit Nikodemus Joh. C. 3: „Die ausführlichere Rede, worin Christus ihm (dem Nikodemus) hier die wahren Bedingungen der Theilnahme am Gottesreiche auseinandersetzt, ist ihrer besondern Fassung nach, **wie alle solche bei diesem Apostel**, von ihm selbst so bestimmt ausgebildet. Dass dieser Apostel einzelne Aussprüche Jesu's in ihrer genauesten und allerursprünglichsten Fassung wiedergiebt, sahen wir kurz zuvor bei der Geschichte der Tempelreinigung; von allen längern, kunstvoller ausgeführten Reden kann das aber, wie von selbst erhellt, und wie es die einzelne Untersuchung zeigt, nicht gelten.“ Wie der Apostel Joh. 3, 27—36 den Täufer reden lässt, „sind es im Einzelnen Worte mehr in des Apostels Sprachfarbe getaucht als ganz genau das wiedergebend, was der Täufer damals über Jesu gesagt haben mag“; an diesem Beispiele soll es am leichtesten zu sehen sein, wie der Apostel seine eigene Sprachfarbe einmische (S. 272). Die Rede Joh. 5, 17 f. ist ein freierer Erguss der tiefsten Grundwahrheiten, in welchem „wie in allen ähnlichen dieses Evangelium die diesem Apostel zur geistigen Eigenthümlichkeit gewordene Fassung und Färbung der Rede“ ungehemmt hervortritt (S. 297). Der Gedanke der Rede Joh. C. 6 streift unwillkürlich in die Zeit hinaus, wo Christus schon sein Leben wirklich für die Welt gelassen, und diese grosse Rede und Verhandlung ist von Johannes ganz frei wiedergegeben (S. 369). Was uns Joh. 7, 37 f. als Rede Jesu darbietet, ist nur eine apostolische „Wiederbelebung“ seiner Worte (S. 396). Es ist eine eitle Frage, wo und wann Jesus die Worte Joh. 12, 44—50 gesprochen habe (S. 441). Wenn man schon aus Lukas vielfach er-

sieht, dass man gern noch viele der gewichtigsten Worte und Gespräche Christi in seine letzten Stnnden verlegte, sein letztes Mahl zu weitern ernsten Abschiedsgesprächen benutzte: so geht hierin Johannes noch viel weiter, indem er die langen Abschiedsreden Jesu mittheilt. In dieser längsten Christusrede herrscht, „wie sich von selbst versteht, dieselbe Freiheit der Wiedergebung und besondern Gestaltung, welche allen solchen Reden dieses Evangelium eigenthümlich ist". „Auch ist hier wie sonst in solchen Reden dieses Evangelium unverkennbar, dass Johannes von gewissen Grundworten früherer Evangelien ausgeht und dahin zurückkehrt, etwa wie ein geistesmächtiger Spieler, welcher die wenigen ihm einmal gegebenen grossen Grundlaute durch die freiesten und doch treffendsten und bezauberndsten Wechsel verklärt" (S. 465 f.). Ging nun aber der vierte Evangelist mit Reden Jesu, in welche er auch so Manches aus seinen synoptischen Vorgängern hinübernahm, so frei um: welche Bürgschaft haben wir dafür, dass er ein Augenzeuge und Apostel und nicht vielmehr ein späterer Schriftsteller der nachapostolischen Zeit war? Wesshalb sollen wir annehmen, dass er mit dem geschichtlichen Stoffe weniger frei geschaltet habe?

In der eigenthümlichen Grundansicht des Evangelisten, durch welche nach Ewald die längern johanneischen Christus-Reden gefärbt sind, tritt laut des Prologs zunächst die Logoslehre hervor, und es fragt sich, wie Ewald sich zu dieser Grundlehre des vierten Evangelisten verhält. Es ist nun von vorn herein sehr bezeichnend, dass dieser Gelehrte den johanneischen Adler seine Logoslehre, mit welcher derselbe so feierlich beginnt, nicht frisch aus den sonnigen Höhen christlicher Speculation schöpfen, sondern von dem niedern Erdboden einer schon vor Jesu und den Aposteln längst gangbaren jüdischen Lehrüberlieferung hernehmen lässt. Um jene Zeit, versichert Ewald S. 97 f., war der

Begriff des **Wortes Gottes** oder kürzer des Wortes bereits ein unendlich wichtiger geworden. Denn längst hatten die grossen Propheten von Mose an so viele Jahrhunderte hindurch eben dieses Wort in der Welt gegründet, ja für ewige Zeiten verklärt und verherrlicht; seitdem sie aber dahinschwanden, war es immer mehr auch äusserlich in der h. Schrift als die unvergängliche grosse göttliche Macht und wie als sichtbarer Vertreter des Unsichtbaren selbst in der Welt verewigt. Dachte man aber weiter über dieses zu einer solchen grossen Macht gewordene Wort nach, so musste man es zuletzt nicht bloss im Munde der Propheten oder in der h. Schrift finden: man fand es nach 1 Mos. C. 1 schon von der Schöpfung an als das erste von Gott ausgehende und lernte es auch nach seiner Bedeutung für die ganze Welt betrachten, sofern zwischen dem göttlichen Reden und Denken und der Schöpfung selbst kein Widerspruch sein kann, sondern diese nur wie die Ausführung und Verleiblichung jenes ist. „So als die Offenbarung Gottes selbst, die helle und klare Offenbarung seines Sinnes und seines ganzen geheimnissvollen Innern aufgefasst, galt es mit Recht als die nächste göttliche Macht und als ein von Gottes ganzem Sein völlig unablösliches ewiges geheimnissvolles und dennoch klares Wesen, fiel dann aber in dieser Hinsicht wesentlich mit dem Begriffe der **Weisheit** zusammen, so dass alles göttliche Wesen, welches schon früher in ganz andern Kreisen (nämlich denen der alten ächt-hebräischen Philosophen) über diese als eine rein göttliche Macht von den tiefsten Geistern geahnet und begeistert gesprochen war (Hiob C. 28, Spr. Sal. C. 1—9), nun auf das **Wort** mit gleichem, ja gerade in Israel nach vieler Hinsicht mit noch grösserm Rechte übertragen werden konnte.“ Auch im Alten Testamente glaubt **Ewald** es noch ziemlich deutlich verfolgen zu können, wie das **Wort** in diesem verklärten Sinne allmälig immer nachdrücklicher und lebendiger er-

scheint [1]). Es verliefen demnach, wie es auch nicht anders sein konnte, Jahrhunderte, bis diese höhere Ansicht sich ausbildete. „Wagte man alsdann aber weiter, den Begriff dieses so in Gott selbst nothwendigen Wesens dem des Messias gleich zu setzen, ja diesen selbst so zu nennen: so war damit endlich der entsprechendste vollkommenste und fruchtbarste Begriff des himmlischen Messias gegeben. Denn nach ihm ist der Messias in Gott selbst nothwendig, von Anfang an vor aller Welt schon bei ihm, stets mit ihm wirkend, und was er wirkt, ist die reinste Offenbarung des verborgenen göttlichen Wesens selbst. Wir wissen jetzt zwar nicht, welcher Geist in Israel zuerst diese letzte Vollendung des Begriffs des himmlischen Messias aussprach; aber da der Messias schon bei dem zweiten und dritten Verfasser im Buche Henokh das h. Wort Gottes oder auch kürzer das Wort heisst, so können wir sicher annehmen, dass diese Anschauung bereits vor dem 2ten Jahrh. v. Chr. gegeben war. Und von selbst versteht sich aus alle dem, dass der Begriff sich so rein aus Anschauungen und Bestrebungen Israels selbst ohne allen fremden Einfluss bis zu dieser seiner letzten Vollendung hinauf entwickelt.“ Es ist nun zwar richtig und längst bekannt, dass im Alten Testamente von dem Worte Gottes, sowohl dem prophetischen als auch dem schöpferischen die Rede ist; aber über das allmächtige Wort des weltherrschenden Gottes führen uns die Stellen Sirach 43, 26 und Weish. Sal. 18, 15 (*ὁ παντοδύναμός σου λόγος*) noch keineswegs hinaus. Es ist ferner richtig, dass die Anschauung von der

---

1) Wohl die ältesten Stellen dieser Art sollen sein Spr. Sal. 13, 13. 16, 20 und dann ψ. 56, 5. 11, wo דבר יהוה das prophetische Wort ist, ebenso wie Jes. 40, 8. 55, 11. ψ. 119, 58. 76. Jes. Sir. 48, 35. Das schöpferisch thätige Wort nach 1 Mos. C. 1 trete hervor ψ. 33, 6. 107, 20. 147, 15, das die Welt zusammenfassende und erhaltende Jes. Sir. 43, 26, das in der Welt herrschende und strafende Weish. Sal. 18, 15.

Weisheit als einer besondern, von Gott ausgehenden, die Welt bildenden und gestaltenden Kraft ächt hebräisch ist. Allein ganz unrichtig ist Ewald's Behauptung, dass die Anschauungen des Worts und der Weisheit Gottes schon zwei Jahrhunderte vor Christus auf den Messias übertragen worden seien. Wie es sich mit dem Buche Henoch wirklich verhält, kann Jeder aus meinem von Ewald zwar geschmähten, aber durch keine Gründe widerlegten Werke über die jüdische Apokalyptik [1]) ersehen, und die Behauptung, dass der Abschnitt des Buches Henoch C. 37—71 mit seiner Anschauung des vorweltlichen, aber vom Weibe geborenen Messias, dessen christlichen Ursprung ich nachgewiesen habe, bereits in das zweite vorchristliche Jahrhundert falle, gehört zu den windigsten, wenn auch noch so zuversichtlich wiederholten Einfällen Ewald's [2]). Halten wir uns vielmehr an die nachweislichen geschichtlichen Spuren, so können wir bei dem jüdischen Alexandriner Aristobul im 2ten Jahrh. v. Chr. noch nicht einmal die Verschmelzung jener beiden Anschauungen von dem Worte und der Weisheit Gottes mit einander wahrnehmen, da derselbe auf der einen Seite von dem weltschöpferischen Worte [3]), auf der andern von der vorweltlichen Weisheit Gottes [4]) redet.

1) S. 105 Anm. 2, S. 124 Anm. 1.

2) Es hat gar nichts auf sich, dass Ewald, der gegen Gründe unzugänglich ist und sich im Glanze einer päpstlichen Unfehlbarkeit spiegelt, seine schon widerlegten Ansichten über das Buch Henoch auch jetzt (S. 85 f. 395 Anm. 1) keck wiederholt.

3) Bei Eusebius Praepar. ev. XIII c. 12: *Δεῖ γὰρ λαμβάνειν τὴν θείαν φωνὴν οὐ ῥητὸν λόγον, ἀλλ' ἔργων κατασκευάς, καθὼς καὶ διὰ τῆς νομοθεσίας ἡμῖν ὅλην τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου θεοῦ λόγους εἴρηκεν ὁ Μωσῆς. συνεχῶς γάρ φησιν ἐφ' ἑκάστου· Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς καὶ ἐγένετο. δοκοῦσι δέ μοι περιειργασμένοι πάντα κατηκολουθηκέναι τούτῳ Πυθαγόρας τε καὶ Σωκράτης καὶ Πλάτων, λέγοντες ἀκούειν φωνῆς θεοῦ, τὴν κατασκευὴν τῶν ὅλων συνθεωροῦντες ἀκριβῶς ὑπὸ θεοῦ γεγονυῖαν καὶ συνεχομένην ἀδιαλείπτως.*

4) Ebendas. spricht Aristobul auch von dem 7ten Tage, *ᾗ δὴ καὶ*

Auch in dem wenig vor Philo verfassten Buche der Weisheit Salomo's tritt uns keineswegs schon der Logos, sondern immer noch die Weisheit als die Bildnerin des Alls (7, 22 ἡ πάντων τεχνῖτις) entgegen. Und doch ist hier der Sache nach schon wesentlich der philonische Begriff des Logos vorhanden. Der Verfasser denkt sich die Weisheit, sagt Lücke[1]), bereits „als ein aus Gott emanirtes Lichtwesen, als heiligen Lichtgeist, als lebendig wirksames Abbild Gottes in der Welt, kurz als eine Art platonischer Weltseele. Als eine Art platonischer Weltseele sage ich, denn die Weisheit ist hier mehr, als die platonische Seelensubstanz in der Mitte der Welt. Aber offenbar ist sie nach dieser Stelle (7, 22 f.) das reale, inweltlich gewordene, göttliche Princip der Welt, die eigentliche Mittlerschaft zwischen Gott und der Welt". Sehr richtig hat Lücke in dem salomonischen Weisheitsbuche den „nahen Uebergang zur philonischen Lehre" erkannt; nur liegt es gewiss näher, in der pseudosalomonischen Beschreibung der Weisheit als eines Abglanzes des göttlichen Lichts, eines Spiegels der göttlichen Wirksamkeit, eines Ausflusses der göttlichen Herrlichkeit, eines feinen, verständigen, reinen, schlechthin wirksamen Geistes, welcher durch die ganze Welt verbreitet und doch unzertheilt in sich bleibend Alles künstlerisch bildet und von Geschlecht zu Geschlecht in gottgefällige Seelen übergeht, mit Zeller[2]) den stoischen Be-

---

πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται· μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστὶν ἐξ αὐτῆς. καί τινες εἰρήκασι τῶν ἐκ τῆς αἱρέσεως ὄντες τῆς ἐκ τοῦ περιπάτου, λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν· ἀκολουθοῦντες γὰρ αὐτῇ συνεχῶς ἀτάραχοι καταστήσονται δι' ὅλου τοῦ βίου· σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν (Sprichw. Sal. 9, 22), αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν.

1) Comm. über d. Ev. des Joh. 3. A. Th. I. S. 268.

2) Philos. der Griechen III, 2 S. 580.

griff des Logos als der Welt-Vernunft oder des Alles durchdringenden, gestaltenden und beseelenden Weltgeistes zu finden. Um so leichter erklärt sich, da der λόγος ein bei den Stoikern gangbarer Begriff war, der Umstand, dass für jene in dem pseudosalomonischen Weisheitsbuche bereits begonnene Verschmelzung der jüdischen Anschauungen von dem offenbarenden und schöpferischen Worte und der Weisheit Gottes mit der stoischen Idee eines alldurchdringenden Weltgeistes bei Philo auch der Logos-Name hinzukam. Nach allen Anzeichen scheint Philo der „erste Geist in Israel" gewesen zu sein, welcher keineswegs „ohne allen fremden Einfluss" diese weltgeschichtliche Verschmelzung jüdischer und hellenischer Lehren vollzogen, diese nachhaltigste Frucht des jüdischen Alexandrinismus gereift hat [1]). Anstatt mit Ewald den Philo seine Logoslehre aus einer bereits mehr als 200jährigen jüdischen Ueberlieferung, an welchen sich dann auch schon der Täufer Joh. 1, 30 ge-

1) Ewald hat zwar in der „Geschichte Christus und seiner Zeit", welche den 5ten Theil seiner Geschichte des Volkes Israel bildet, S. 99 durch die Anmerkung: „wie dies namentlich in Bezug auf Philo unten an seinem Orte noch weiter zu erörtern ist" auf weitere Ausführung über das unvermischt jüdische Wesen der philonischen Logoslehre hingewiesen. Wenn man nun aber in dem seitdem (1858) erschienenen 6ten Bande der Geschichte des Volkes Israel, welcher „die Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems" umfasst, den Abschnitt über Philo aufschlägt, so wird man in der heissen Sehnsucht nach Belehrung S. 252 f. wieder auf die Stelle, von welcher man ausgegangen ist, zurückgewiesen. Philo soll seine Logoslehre lediglich aus der jüdischen Ueberlieferung geschöpft haben: „Er setzte also z. B. den so höchst wichtigen und doch rein judäischen Begriff des Logos überall voraus, weil dieser nach dem V, S. 97 f. Erörterten damals in der ganzen Anschauung der Zeit ebenso wie in den Schulen längst hergebracht war." Wer wollte nun also, zumal da Ewald noch einmal (S. 258) die Anschauung vom Logos als eine „ächt hebräische" bezeichnet, an der Richtigkeit dieser sich gegenseitig so schön unterstützenden Behauptungen noch zweifeln? So wäscht eine Hand die andre!

halten haben könnte [1]), schöpfen zu lassen, dürfen wir dieselbe weit eher mit Zeller (a. a. O. S. 627 f.) als „der jüdischen Speculation bis dahin unbekannt", ja als „Philo's eigenthümliches Werk" betrachten. Und die Einssetzung des Logos mit dem jüdischen Messias oder die Persönlichkeit des göttlichen Logos, welche Ewald gleichfalls schon 200 Jahre vor Philo ansetzt, ist nicht einmal bei diesem jüdischen Gelehrten schon über allen Zweifel erhaben [2]). Die persönliche Fassung des Logosbegriffs, von welcher das Johannes-Evangelium ausgeht, scheint wirklich erst Folge seiner Uebertragung auf die Person Christi, wie sie mit dem Hebräerbriefe beginnt, gewesen zu sein. Auch die Art, wie in der Offenbarung Joh. 19, 13 der *λόγος τοῦ θεοῦ* als Name des siegreich wiederkehrenden Messias erscheint, kann das Dasein einer geläufigen jüdischen Lehrüberlieferung von dem persönlichen Worte Gottes noch nicht beweisen, weil dieser Ausdruck noch recht gut die מֵימְרָא דַי יְהוָה oder den jüdischen Geheimnamen Gottes bedeuten kann [3]). Wie es

1) Vgl. Ewald a. a. O. S. 164 f.

2) Es sind sehr gewichtige Gründe, mit welchen ausser Gieseler (Lehrb. d. Kgesch. I, 1 S. 60 Anm. d. 4. A.) besonders Niedner (De subsistentia *τῷ θείῳ λόγῳ* apud Philonem Jud. et Joannem Apost. tributa in der Zeitschr. f. histor. Theol. 1849 H. 3 S. 337 f.) und Dorner (Entwickelungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi. 2. A. I, 1 S. 21 f.) die Persönlichkeit des philonischen Logos bestritten haben. Auch die Art, wie F. Keferstein (Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelwesen, Leipz. 1846) und Zeller (a. a. O. S. 626 f.) bei Philo ein Schwanken zwischen der unpersönlichen und der persönlichen Vorstellung behaupten, kann mich nur immer mehr für die erstere Ansicht überzeugen. Der ganze Schein der Persönlichkeit des Logos entsteht bei Philo hauptsächlich wohl nur daraus, dass Philo in seinen allegorischen Schrifterklärungen Symbol und Sache immer zusammenfliessen, den Logos in solcher Weise Engel, Erzengel, Hochpriester, aber auch Manna, Moses, Beseleel, Melchisedek u. dergl. sein lässt.

3) Vgl. die Nachweisungen Zeller's in den Theol. Jahrb. 1842 S. 710 f. Ich füge noch hinzu Philo de mutat. nom. §. 3 p. 580: *μήτ' οὖν διαπόρει, εἰ τὸ τῶν ὄντων πρεσβύτερον ἄῤῥητον, ὁπότε ὁ λό-*

sich mit einer solchen angeblichen jüdischen Lehrüberlieferung wirklich verhält, kann vielmehr die Aussage des Origines (c. Cels. II, c. 31) lehren, dass er mit vielen gelehrten Juden zusammengetroffen sei, aber von keinem gehört habe *τὸ λόγον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* Es ist also in der That erst eine mit dem Hebräerbriefe beginnende christliche Lehrentwickelung, welcher sich das Johannes-Evangelium mit seiner Logoslehre anschliesst, und die merkwürdige Aussage Tertullian's, dass die grosse Mehrzahl der Gläubigen noch zu seiner Zeit die christliche Logoslehre als Verleugnung der göttlichen Monarchie verwarf [1]), setzt es ausser Zweifel, dass der johanneische Adler sich im Anfange seines Evangelium keineswegs auf der breitgetretenen Heerstrasse einer gangbaren Ueberlieferung, sondern vielmehr in den frischen Höhen einer gewissen christlichen Gnosis bewegt.

Soll der vierte Evangelist seine Logoslehre aus einer mehr als 200jährigen jüdischen Ueberlieferung unverändert

---

γος αὐτοῦ κυρίῳ ὀνόματι οὐ ῥητὸς ἡμῖν, καὶ μὴν εἰ ἄῤῥητον, καὶ ἀπεριννόητον. Was man früher aus den Targumim des Onkelos (d. h. Aquila) und Jonathan ben Usiel an Vorstellungen über die שְׁכִינָה und מֵימְרָא Gottes für das Dasein Gottes anzuführen pflegte, behauptet zwar nebst so vielem andern Veralteten und längst Ueberwundenen bei dem Hannover'schen Schriftgelehrten Meyer (Comm. zum Ev. Joh. 3. A. S. 46 f.) immer noch seine Stelle, erledigt sich aber vollkommen durch die spätere Abfassung dieser Schriften und geht ohnehin über die Vorstellung einer gewissen örtlichen Gegenwart Gottes und des Worts seiner unmittelbaren Offenbarung noch keineswegs hinaus.

1) Adv. Prax. c. 3: „Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis seculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes, unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομίᾳ* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*, numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semet ipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari; se vero unius dei cultores praesumunt: quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat.

aufgenommen haben, so kann dieselbe seiner evangelischen Erzählung freilich auch wohl ziemlich äusserlich geblieben sein. Und so ist es bei Ewald in der That, welcher in einem eigenen Abschnitte (S. 195 f.) die allgemeine Stellung Jesu als Christus so genau als möglich zu bestimmen sucht, aber seinen weiten Abstand von dem Grundgedanken des Johannes-Evangelium nur um so heller an den Tag legt. Der Grundgedanke, mit welchem Jesus lehrend auftrat, soll ja nach Ewald kein andrer gewesen sein, als dass das Gottesreich sowohl schon gegenwärtig als auch noch zukünftig sei. „Denn ist das Gottesreich überhaupt etwas richtig zu Denkendes, so muss es das wirkliche Dasein und Leben wahrer Religion sein oder ein menschliches Leben, in welchem Gott selbst so herrscht, dass auch der Mensch mit eigenem Willen und Erkennen, und so mit eigener Freude und Erhebung am göttlichen Wirken theilnimmt, und nicht der Mensch für sich wirken und herrschen, sondern bloss mit Gott wirken und Gott herrschen lassen will.“ „Das Gottesreich wird überall da sein, wo wahre Religion wirksam ist.“ Daher ist kein Gottesreich das vollkommen wahre, „welches nicht, wie zuerst im engsten Raume sich verwirklichen, ganz ebenso auch im weitesten sich verwirklichen kann, ja sich verwirklichen muss.“ „Jesus ist der Erste, welcher erkannte, dass das Gottesreich, wie jedes geistige Gut, dem Menschen immer ebensowohl gegenwärtig als zukünftig sein könne, je wie der Mensch sich selbst gegen es verhalte; dass also auch das vollkommenste Gottesreich, welches denkbar und welches möglich, wirklich schon da sei, wenn es nur erst im geringsten Raume auf Erden sicher sich rege, und dass eben dieses Vollkommene umgekehrt nie kommen und sich ausbreiten könne, als bis es wenigstens im geringsten Raume schon da sei und vollkommen wirke, da es dann, wenn es wirklich das Vollkommene sei, wegen seiner

innern Herrlichkeit und Macht von selbst sich weiter ausbreiten und sein endliches Ziel erreichen müsse. Diess ist der schöpferische Grundgedanke, welcher schon Alles in sich schliesst; an ihn reihen sich sofort ähnliche." Wie weit ist dieser Grundgedanke aber von dem johanneischen entfernt! Allem, was Ewald von diesem durch die wahre Religion auf der Erde schon gegenwärtigen Gottesreiche redet, von dieser Religion, welche ihre Wahrheit unter allen wechselnden Gestalten des äussern Reiches und Volkes behauptet, allein durch die Kraft der reinen göttlichen Liebe alles Böse besiegt, und ohne ihre festen alten Wahrheiten zu verlieren, dennoch mit jeder neuen Zeit ewig sich verjüngt und unendlich fortschreitet (S. 206), — allem diesem fehlt ja die Ueberweltlichkeit, welche zu dem johanneischen Begriffe des Reichs Christi so wesentlich gehört (Joh. 18, 36 vgl. 15, 19. 17, 14. 16). Wer kann den johanneischen Christus in seiner reinen Ueberweltlichkeit (Joh. 8, 23. 17, 16. 18 vgl. 14, 16. 17), den vom Busen des unerreichbaren Vaters in die irdische Welt herabgestiegenen Eingeborenen (Joh. 1, 18 vgl. 6, 46. 8, 38) noch wieder erkennen, wenn Ewald S. 205 davon redet, das vollendete Gottesreich könne nach dem Sinne Jesu nur dadurch kommen, „dass zuerst Einer ganz in seinem Sinne und Geiste handle, und so der Führer aller Andern zu ihm werde"? Was wird vollends aus dem göttlichen Logos selbst, welchen das Johannes-Evangelium so nachdrücklich an die Spitze seiner ganzen Erzählung stellt, wenn Ewald S. 209 über die innere Kraft des Wirkens Jesu bemerkt: „Sagt man, er that, was er that, als der Sohn Gottes oder als der Logos: so spricht man damit zwar etwas ganz Richtiges aus für den Sinn und die Pflicht der Religion, in welcher wir lebend ihn betrachten müssen, was an sich genügt, so lange wir einfach in der von ihm gebrachten und auf ihn zurückgehenden wahren Religion leben wollen, und was den ersten

Christen gänzlich genügte zu einer Zeit, wo die Kraft dieser kurzen Aussprüche noch neu, und das ganze Licht dieser Geschichte, auch abgesehen von ihnen, noch hell genug strahlte; aber für die genauere Wiedererkennung der ganzen Geschichte, wie sie uns jetzt aus tausend Gründen unentbehrlich geworden ist, genügen solche kurze Schlagwörter nicht"? Der johanneische Logos wäre also ein aus der jüdischen Ueberlieferung entlehntes, für die höhere Aufgabe der evangelischen Geschichte längst nicht mehr genügendes „Schlagwort"! Vor der Wirklichkeit und dem, was sie forderte, sollen „diese schon gegebenen hohen Begriffe und Namen: Sohn Gottes, Wort Gottes" u. s. w. ja alsbald wieder verschwunden sein (S. 211).

Stellt man in solcher Weise, nachdem die freie Gestaltung der grössern Christus-Reden bereits zugestanden worden ist, auch die johanneische Grundlehre vom Logos bei Seite, so entsteht freilich auf den ersten Blick wohl der Schein, dass man nun in dem Erzählungsinhalt des Evangelium gewöhnliche Geschichte zurückbehalte, welche sich von der synoptischen nicht wesentlich unterscheidet und desshalb auch mit derselben in Einklang gebracht werden kann. Es ist nur die Frage, ob man auf diesem Wege, indem man alles Höhere als dogmatische Zuthat von dem geschichtlichen Stoffe abzulösen versucht, der johanneischen Darstellung nicht eben die belebende Seele nimmt und bloss einen todten Stoff zurückbehält, welcher gar nicht von einem Augenzeugen und Apostel herzurühren braucht, sondern recht gut auch aus den ältern synoptischen Evangelien und aus der gangbaren evangelischen Ueberlieferung geschöpft sein kann. Ewald spricht zwar S. 440 selbst davon, dass die johanneische Darstellung an so vielen Stellen einem Vogel zu vergleichen sei, der sich kühn in den obersten Himmel emporschwingt, dann hier auf reinster Höhe sich ruhig hin und her bewegt, bis er sich sanft wieder herablässt;

allein was anders kann den johanneischen Aar in die reinste Höhe emporschwingen, als eben seine speculative Grundansicht, zu welcher die Logoslehre so wesentlich mitgehört? In dieser speculativen Auffassung des Christenthums behält das Johannes-Evangelium seine eigenthümliche Bedeutung, auch wenn sein geschichtlicher Stoff nicht aus einer apostolischen Erinnerung, sondern vielmehr nur aus der gangbaren mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung der evangelischen Geschichte geschöpft, also den synoptischen Erzählungen keineswegs überzuordnen, nicht einmal an die Seite zu stellen, sondern vielmehr entschieden unterzuordnen sein sollte. Es kann freilich nicht Wunder nehmen, dass Ewald seine stoffliche Auffassungsweise der Evangelien, nach welcher schon der angeblich ursprünglichste Evangelist Marcus als ein bloss zusammenstellender „Sammler" erscheint (S. 363), auch auf das Johannes-Evangelium überträgt, welches eben durch seinen angeblich von dem Apostel Johannes mitgetheilten Stoff die ihm vorangegangenen Synoptiker ergänzen und berichtigen soll. Allein ist es möglich, die Erzählung des vierten Evangelisten so rein stofflich aufzufassen, wenn doch die von ihm mitgetheilten Christus-Reden durch seine eigenthümliche Dogmatik und Sprachfärbung so wesentlich umgestaltet sein sollen? Bei der Auferweckung des Lazarus kann Ewald selbst nicht umhin, den tiefgreifenden Einfluss der eigenen Grundansicht des Evangelisten auf die Erzählung anzuerkennen (S. 403 f.). Es soll unverkennbar sein, dass Johannes dieses Ereigniss mit ganz besondrer Theilnahme auf's lebendigste so erzählt, „dass er dabei von derselben Gesammtanschauung über Christus' irdisches Sein und Wirken ausgeht, welche eben der Geist und der Trieb seines ganzen Evangelium ist; auch eine gewisse Kunst ist hier nicht zu verkennen, welche der allgemeinen Anlage desselben entspricht". Ewald sagt noch weiter: „Und wer diese lange höchstbewegte Erzählung lesend fühlt nicht aus

ihrer ganzen Haltung und Gestaltung die unendliche Siegesfreude ausstrahlen, womit die ersten Christen dem Tode der Freunde Christus' und ihm selbst als dem zur rechten Zeit erscheinenden Wiederbeleber entgegensahen? Nur der Blick vorwärts auch in die grosse Zukunft konnte des Apostels Rückerinnerung an jenen einzelnen Fall der Vergangenheit mit solcher höhern Freude durchdringen und seine Worte hier verklären, und man versteht das Schönste in dieser Erzählung nicht, wenn man diess übersieht oder leugnet." Ewald spricht zwar nur von einer Verklärung der Worte; man kann es aber gar nicht wissen, ob er nicht auch eine Verklärung der Erzählung der Sache selbst meint. Eine Verklärung der letztern Art nimmt er ja jedenfalls bei dem Hochzeitswunder in Kana an, über welches er S. 256 bemerkt: wir würden uns den Wein, der seit jener Zeit auch uns noch immer fliessen kann, selbst übel verwässern, wenn wir hier im groben Sinne fragen wollten, wie denn aus blossem Wasser im Augenblicke Wein werden könne, solle denn das Wasser im besten Sinne des Wortes nicht überall auch jetzt noch zu Weine werden, wo sein Geist in voller Kraft thätig ist? Und dass Ewald eine leibliche Erweckung des Lazarus aus wirklichem Tode für geschichtlich halten sollte, ist desshalb mehr als zweifelhaft, weil er die leibliche Auferweckung Christi selbst aus der Reihe der evangelischen Thatsachen geradezu streicht [1]. Warum soll der vierte Evangelist dann aber nicht auch sonst „Verklärungen" dieser Art in der evangelischen Ge-

1) Die Auferstehungsgeschichte wird von Ewald S. 158 f. in die Geschichte der apostolischen Zeit verwiesen, hier aber in dem seitdem erschienenen Werke Ewald's über das apostolische Zeitalter (S. 54 f.), wie Baur in seiner Schrift über die Tübinger Schule S. 160 f. nachweist, ganz geistig gefasst. Diese Ansicht sollte sich freilich, wie Baur mit Recht erinnert, am allerwenigsten auf das Johannes-Evangelium berufen, wo sich Thomas auf die handgreiflichste Weise von der Wirklichkeit des Leibes Jesu nach seiner Auferstehung überzeugt.

schichte ausgeübt haben? Und warum braucht dieser (nach S. 128. 424 mit Marcus, der Spruchsammlung und andern ältern Evangelien wohlbekannte) Evangelist gerade ein Apostel gewesen zu sein, wenn er doch in den Erzählungen von der wunderbaren Speisung und dem Seewandeln (Joh. C. 6) Sagenhaftes aus den ältern Evangelien hinübernimmt? Ueber das Speisungswunder bemerkt Ewald S. 364: Einen grossen Einfluss auf die so eigenthümliche Ausbildung der Sage hatte auch wohl unwillkürlich das unendlich selige Gefühl von der höhern Sättigung des Lebensbrodes, welches die Jünger nach Christus' Auferstehung als wie von dem Herrn selbst ihnen gebrochen und gespendet assen, als habe er einst selbst noch auf Erden einer grossen Volksmenge ein solches wunderbar sättigendes Lebensbrod gebrochen und unter Segnungen gereicht." Von dem Seewandeln heisst es S. 366: „aber sichtbar am folgerichtigsten im ursprünglichsten Sinne der Sage erzählt Johannes ganz kurz schliessend, die Zwölfe hätten ihn in's Schiff nehmen wollen, doch da sei dieses desto pfeilschneller mit dem plötzlich günstigsten Winde an das Land geeilt". Alles dieses zeigt schon von vorn herein hinreichend, auf welchem schlüpfrigen und schwankenden Boden die Geschichtlichkeit des Johannes-Evangelium bei Ewald steht.

Will man aber sehen, wie sehr der Versuch, den Erzählungsinhalt des Johannes-Evangelium als gewöhnliche Geschichte zu behandeln und desshalb mit den Synoptikern in Einklang zu bringen, den beflügelten Evangelisten mit den übrigen, welche mit zwei oder vier Beinen immer noch auf dem Boden der Mutter Erde, der geschichtlichen Wirklichkeit, stehen, vor das nun schon sehr abgenutzte Fuhrwerk der Harmonistik zu spannen, — will man sehen, wie sehr dieses Unternehmen dem Geiste und der innern Eigenthümlichkeit des evangelischen Adlers gänzlich widerstrebt, so muss man auf die Hauptpuncte von Ewald's Darstel-

lung des Lebens Jesu Achtung geben. Gleich der Anfang zeigt die grellste Verflachung der johanneischen Erzählung. Das Johannes-Evangelium erzählt uns, nachdem es schon im Vorworte 1, 7. 15 ein doppeltes Zeugniss des Täufers von dem kommenden und von dem gekommenen Erlöser berührt hat, wie der Täufer zunächst eine Gesandtschaft aus Jerusalem auf den Erhabenen in ihrer Mitte hinweist, den sie nicht kennen (1, 26. 27), sodann am nächsten Tage Jesum als das Lamm bezeichnet, welches die Sünde der Welt trägt, als den Sohn Gottes, der ihm durch die Herabkunft des Geistes in der Gestalt einer Taube kund gemacht worden sei (1, 29—34). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die sichtbare Herabkunft des Geistes in der Gestalt einer Taube das von Gott angekündigte Zeichen ist, an welchem der Täufer Jesum als Sohn Gottes erkennt [1]). Was macht nun Ewald S. 184 f. aus dieser Erzählung? Das Merkmal, an welchem der Täufer den wahren Messias erkennen wollte, soll eben nicht eine sichtbare Herabkunft des Geistes in der Gestalt einer Taube, sondern vielmehr die gänzliche Freiheit von der Macht der Sünde gewesen sein. Wenn ihm bei einem zur Taufe Kommenden etwa dieses Merkmal begegnen sollte, so war er fest entschlossen, demselben diese göttliche Bestimmung anzukündigen. „Ja diese Betrachtung und dieser Entschluss musste ihm ganz von selbst aus seinem Berufe als Beichtiger und sündenvergebender Täufer entspringen. Denn Niemand lernte die Unendlichkeit und Furchtbarkeit der Sünde, wie sie in Israel damals war, so allgemein, so scharf und so unver-

---

1) Joh. 1, 32—34: καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν· κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ· κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεου.

schleiert kennen, wie er, er der unstreitig vor allem andern mit ihrer Macht in sich selbst viel gerungen, und nur wenn er an sich selbst die strengsten Anforderungen stellte, auch ein solcher Bussprediger werden konnte. Er hatte aber gewiss bis dahin noch Niemanden gefunden, an dem er nicht die Macht der Sünde erkannt, und dem er insofern nicht nach der Busse die Sünde hätte vergeben können. Wie nun aber, wenn er auch einmal einen Andern fand? Sollte er auch den von vorne bis zuletzt ganz so wie die Andern behandeln? Oder musste sein Herz, war er selbst ein wirklich frommer und gläubiger Mann in Israel, dann nicht jubeln, endlich den Ersehnten gefunden zu haben und ihm sich im Glauben unterwerfen, statt als sein geistiger Herr ihm bloss die Sünde zu vergeben? Dass er aber sich dabei nicht leicht täuschte, dazu diente schon die möglichste Umständlichkeit, welche die Reden und Ansprachen vor und nach der Taufe zuliessen; denn wir haben nach allem Obigen alle Ursache zu meinen, dass er es mit Jedem, der die Taufe von ihm begehrte, sehr genau nahm und nichts übereilte.“ Der Täufer soll also als gewissenhafter Beichtiger mit dem die Taufe verlangenden Jesus zuvor ausführlicher geredet haben. „Schon da musste er bald erkennen, dass er mit Einem rede, wie sonst noch keiner zu ihm gekommen, und freudig musste ihm sein Herz sagen, dass hier endlich der erscheine, den er immer umsonst gesucht.“ Der aus Jes. 53, 7 in freier Anwendung geschöpfte Ausruf Joh. 1, 29: „siehe da das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde auf sich nimmt!“ soll also das Gefühl ausgedrückt haben, welches sich dem Täufer nach umständlichen Beichtreden, die er an Jesum gerichtet hatte, ergab. Ist das nicht ganz etwas Andres, als im Johannes-Evangelium, wo der Ausspruch auf die göttliche Beglaubigung des Gottessohns durch die Herabkunft des Geistes bei der Taufe Jesu zurückweist? Welcher Widerspruch

gegen das Johannes-Evangelium ist es vollends, wenn Ewald S. 186 f. nicht bloss Jesum als denjenigen bezeichnet, „welcher der Messias werden konnte, aber es bis dahin noch nicht war“, sondern denselben auch im Grunde erst durch den Täufer oder durch „den Blitz des Täufers“, welcher nirgends auf einen solchen Boden traf wie bei Jesu (S. 190), zum Messias gemacht werden lässt! Da muss der, dessen Einzigkeit der Täufer schon vorher erkannt hatte, zwar als ein Andrer hervortauchen, als er gewesen war, aber in seiner einzigen Lauterkeit und Herrlichkeit nur noch deutlicher strahlend. „Der Täufer musste in diesem Augenblicke jenes himmlische Merkmal an ihm völlig klar erkennen, worauf er immer gewartet; und ebenso musste der Augenblick für Jesu selbst, sollte die Taufe auch für ihn nicht ohne Wirkung und Erfolg bleiben, sondern vielmehr auch ihn ebenso wie Andre unter des Täufers Hand auf's gewaltigste ergreifen und reinigend durchzittern, zwar ebenfalls zu einer völligen Läuterung und Wiedergeburt werden, aber nur zu der Reinigung, worin er auch auf des Täufers Ruf und Weihe plötzlich als Messias sich als ein ganz Andrer geworden fühlte, frei von den Pflichten des vergangenen, nun ganz abgeschlossen vor ihm liegenden Lebens, rein der höchsten göttlichen Bestimmung als der neuen Schuld und Pflicht seines Lebens sich bewusst geworden und ihr allein in aller Lauterkeit sich weihend. Dieser hehre Augenblick ist also die wahre Geburtsstunde des Christenthums geworden.“ Als ein so hehrer Augenblick ist die Geburtsstunde des Christenthums, wie Ewald sie sich vorstellt, nun freilich nicht Allen erschienen [1]), und

---

1) Vgl. Baur, Die Tübinger Schule S. 130 f.: „Wie lässt es sich annehmen, dass der Täufer, wenn auch die Reden und Ansprachen vor und nach der Taufe alle mögliche Umständlichkeit zuliessen, bloss auf diesem Wege sich von der vollkommenen Unsündlichkeit Jesu überzeugt habe? Welche Vorstellung muss man sich überhaupt von dieser Eigen-

in jedem Falle ist der thätige Antheil des Täufers an der Erweckung des messianischen Bewusstseins in Jesu das gerade Gegentheil des johanneischen Berichts, welcher den Täufer nur als Zeugen eines himmlischen Vorgangs darstellt. Oder ist der Geist, der in der Gestalt einer Taube auf Jesum herabkommt, einerlei mit dem Blitze des Täufers, welchen Ewald in Jesu zünden lässt? Ist der Geist, welcher Jesu ohne Maass gegeben wird (Joh. 3, 34), etwa nur die Sündlosigkeit, welche Jesus schon zur Taufe mitbrachte? Und doch beruft sich Ewald S. 189 Anm. 2 ausdrücklich auf den Apostel Johannes, dessen ergänzende Berichtigung der ältern Erzählung allein Grund habe!

Es ist die ganz unjohanneische Vorstellung eines „werdenden" Christus, welche Ewald in den ersten Abschnitt der johanneischen Erzählung von dem Auftreten Jesu hinübernimmt. Soll der Adler-Evangelist in dem evangelischen Viergespann der Harmonistik seine Stelle einnehmen, so kann er freilich nur den Zug eröffnen, und es wird noth-

---

schaft machen, wenn man sie für ein so äusserlich erkennbares Merkmal hält? Wie leicht hätte der Täufer, wenn ihm Jesus zuvor ganz unbekannt war und er nur nach demjenigen urtheilte, was er damals von ihm selbst vernahm, sich selbst täuschen können [übrigens drückt sich Ewald selbst S. 450 über die Sündlosigkeit Jesu nur so aus, dass „keine irgend nennbare Schuld auf ihm lastete], und wie sehr hat er sich wirklich nach Ewald getäuscht, wenn er einen ganz andern Messias erwartete, als Jesus nachher wirklich war? Wie zufällig wäre diese Beziehung des Täufers zu Jesus, und wie zufällig wäre es für Jesus selbst gewesen, wenn er erst durch den Täufer das geworden wäre, wovon er selbst zuvor gar keine Ahnung gehabt hat, wozu er sich nun aber durch das Wort des Täufers bereit finden liess! Hätte es sich wirklich so verhalten, man könnte sich kaum einen trostloseren Anfang des Christenthums denken. Man bedenke nur: es treffen zwei mit einander nicht näher Bekannte zusammen, der eine sagt dem andern, ohne es auch nur selbst recht zu wissen, er sei der Messias, der andre glaubt es und ist es dann wirklich in einer Weise, wie es sich jener selbst nicht gedacht hat! Die veraltete rationalistische Betrachtungsweise zeigt sich hier in ihrer ganzen Geschraubtheit."

wendig, den ganzen Inhalt von Joh. 1, 35—4, 54, weil er nach Joh. 3, 24 noch vor die Gefangennehmung des Täufers fallen soll, zwischen die synoptischen Erzählungen von der Taufe (Matth. 3, 13—17, Marc. 1, 9—11) und dem öffentlichen Auftreten Jesu in Galiläa nach der Gefangennehmung des Täufers (Matth. 4, 12, Marc. 1, 14) zu setzen. Und wenn Jesus sein öffentliches Auftreten also zweimal begonnen haben soll, einmal, wie es Johannes, und einmal, wie es die Synoptiker erzählen, so bleibt nichts übrig, als den ersten Abschnitt bei Johannes mit Ewald S. 244 f. auf „die messianischen Anfänge", auf „die ersten scheuen Anfänge" des immer noch werdenden Christus zu beziehen. „Wir empfinden hier wie den frischen zarten Duft der ersten Jugendzeit des werdenden Christus und sehen ihn vor unsern Augen erst zu seiner vollen Grösse und Macht sich erhebend." Allein ist es nicht schon die volle Hoheit des johanneischen Christus, wenn derselbe den Simon von vorn herein als Felsenmann durchschaut und benennt (Joh. 1, 43)? Es ist schon gegen Weizsäcker bemerkt worden, dass wir gar kein Recht haben, wie auch Ewald (S. 252 f.) thut, das Wissen Jesu um das Sitzen des Nathanael unter einem Feigenbaum Joh. 1, 49 f., aus welchem dieser den Messias erkennt, natürlich zu vermitteln, wie wenn Jesus bei unvermerktem Vorübergehen den Nathanael auf gewöhnliche Weise gesehen, dieser aber das Wissen Jesu irrthümlich für ein wunderbares gehalten hätte! Und sagt Jesus nicht sogleich Joh. 1, 52: „wahrlich, wahrlich ich sage euch, von nun an werdet ihr den Himmel offen und die Engel Gottes hinauf und herab steigen sehen auf des Menschen Sohn"? Es ist bezeichnend, dass Ewald S. 253 das ἀπ' ἄρτι mit „bald" wiedergeben muss, wie wenn der Messias nicht schon jetzt mit allen seinen himmlischen Kräften in Thätigkeit wäre! Freilich antwortet Jesus Joh. 2, 4 bei der Hochzeit zu Kana, als seine Mutter

ihn auf den Mangel an Wein aufmerksam gemacht hat: „was habe ich mit dir zu schaffen, Weib? noch ist meine Stunde nicht gekommen“. Und Ewald findet S. 255 in diesen Worten den Ausdruck, dass Jesus die volle messianische Kraft noch nicht in sich fühlte. Da die Mutter aber ihren guten Glauben behält und die Diener auffordert, zu thun, was Jesus ihnen sage, „so ist es eben dieser mütterliche Glaube, welcher plötzlich die schlummernde volle Kraft in ihm zum ersten Male aus sich hervortreibt; noch eben hielt eine Scheu ihn zurück vom Handeln und Helfen, noch eben fühlte er seine Stunde nicht gekommen, aber plötzlich ist diese da, und das Wasser — wandelt sich auf seinen Willen in Wein“ u. s. w. Allein heisst denn die ὥρα Jesu bei Johannes „messianische Vollkraft“? Die ὥρα Jesu bedeutet hier durchweg den Augenblick seiner Verherrlichung (12, 23. 31), namentlich durch den Tod (7, 30. 8, 20. 12, 27. 13, 1). Wenn Jesus also schon weiss, dass ihm eine solche ὥρα bevorsteht, so spricht er bereits das volle Messias- oder richtiger Logos-Bewusstsein aus, und die Ablehnung des Winkes der Mutter kann hier nur den Sinn haben, die Unabhängigkeit des übermenschlichen Logos von allem menschlichen Rathe (wie auch 7, 6 f.) darzustellen. Wer vermag „die ersten scheuen Anfänge“ Jesu vollends noch bei der Tempelreinigung festzuhalten, mit welcher der johanneische Christus sein öffentliches Auftreten in der Hauptstadt des jüdischen Volks so bezeichnend beginnt? Diese Reinigung des zu einem Handelshause entwürdigten Gotteshauses ist ja ein bedeutungsvolles Vorzeichen der ganzen Stellung, welche der johanneische Christus gegen die Verunstaltung der wahren, geistigen Gottesverehrung durch das bestehende Judenthum von vorn herein einnimmt (vgl. Joh. 4, 21 f.). Und nur im Lichte dieser Stellung gegen das Judenthum hellt sich auch die dunkle Aufforderung des johanneischen Christus auf, dass die Juden den Tempel sei-

nes Leibes zerstören mögen, damit er ihn in drei Tagen wieder auferwecke (Joh. 2, 19). Es ist kein „werdender", sondern ein vollendeter Christus, welchem bereits im Anfange seiner Laufbahn der Bruch mit dem Judenthum, der sich durch seinen Tod und seine Auferstehung vollständig vollzieht, klar vor Augen steht. Ist es etwas Andres, als die baarste Verflachung, wenn Ewald S. 264 diese Worte nur als ein „Wunderräthsel", etwa in der Art und Weise Simson's, auffasst? Freilich verwirft Ewald S. 265 die ausdrückliche Deutung des Evangelisten, welcher 2, 21 den Tempel auf den Leib des Erlösers bezieht: „Wir aber, die wir jetzt alles dieses längst freier übersehen können, müssen uns auch hier zu dem strengen Sinne der ganzen Geschichte und der vollen Erhabenheit des Wortes und der That Christus' hinwenden, dem Apostel aber danken, dass er uns den Spruch ganz in seiner ursprünglichen steilen Höhe erhalten hat." Aber lässt sich der Ausspruch, wie er bei Johannes lautet (man denke nur an ἐγερῶ), anders verstehen, als ihn der Evangelist erklärt hat? Dasselbe Missverhältniss, dass der Evangelist seine der Annahme eines erst „werdenden" Christus geradezu entgegengesetzte Ansicht zu der rein geschichtlichen Erzählung, welche uns den Christus immer noch in seinem Werden vorstelle, hinzugethan haben soll, tritt durch das Gespräch Jesu mit Nikodemus und die Rede des Täufers Joh. C. 3 nur noch greller hervor. Was ist also davon zu halten, wenn Ewald S. 276 auch von dem Zusammentreffen Jesu und der Samariterin, wo der johanneische Christus sich doch schon als ganz fertigen Messias darstellt (Joh. 4, 25), bemerkt, dass wir „noch so ganz in die ersten Anfänge der messianischen Thätigkeit" eingeführt werden, „wiewohl sich auch hier nicht verkennen lässt, dass der Apostel mitten indem er sich lebhaft genug in jene Anfangszeiten mit ihren scheinbar geringeren und doch schon so wichtigen Vorkommnis-

sen zurückerinnerte, doch die einzelne Beschreibung nicht wohl ohne die Farben seiner eignen Sprache und höhern Anschauung vollenden konnte"? Wenn Jesus endlich zu Kana in die Ferne hin den todkranken Sohn eines königlichen Beamten zu Kapernaum heilt (Joh. 4, 46 f.), so sieht man schliesslich nur, wie gänzlich dieser johanneische Abschnitt dem ihm von Ewald aufgedrungenen Gesichtspunct eines „werdenden" Christus und der „ersten scheuen Anfänge" des Messias widerstrebt.

Nicht minder widerstrebt die johanneische Erzählung auch der harmonistischen Zwangsjacke, in welche sie von Ewald hineingezwängt wird. Schiebt man den ganzen Abschnitt Joh. 1, 35 — 4, 54 zwischen die synoptischen Erzählungen von der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jesu hinein, so entspricht ihm, ganz äusserlich betrachtet, bei den Synoptikern nur die Erzählung der Versuchung Jesu Matth. 4, 1—11, Marc. 1, 12. 13, Luk. 4, 1—13. Ewald scheut daher S. 280 f. nicht vor der Behauptung zurück, dass die ganze Geschichte der messianischen Versuche Jesu, welche Johannes ausführlich mittheilt, bei den Synoptikern auf sagenhafte Weise zur Geschichte seiner Versuchung zusammengeschrumpft sei. Ganz mit Recht hat Baur (Tüb. Schule S. 140 f.) hier den Punct gefunden, „wo diese künstlich ersonnene Hypothese in ihr völliges Nichts sich auflöst und als eine blosse Spielerei erscheint, welche die deutsche Sprache mit den beiden Ausdrücken Versuch und Versuchung gestattet". Diese gewaltsame Behauptung reicht aber nicht einmal aus, weil das vierte Evangelium hier so Manches enthält, was mit andern Erzählungen der Synoptiker mehr oder weniger verwandt ist. Und anstatt den wahren Zusammenhang der Begebenheiten durch die Synoptiker zerrissen und zertrümmert werden zu lassen, müssen wir uns bei unbefangener Betrachtung vielmehr dafür entscheiden, dass der synoptische Stoff, dessen flüssige

Gestaltung Ewald selbst wiederholt anerkennen muss [1]), durch das Johannes-Evangelium gemäss seiner eigenthümlichen Grundansicht und Anlage frei verarbeitet worden ist. Welche Wahrscheinlichkeit hat es, was Ewald S. 249 über den Kephas-Namen bemerkt, mit welchem Jesus Joh. 1, 43 dem Simon sogleich von vorn herein entgegenkommt: „Es ist nicht auffallend, dass Christus jetzt sogleich ihn einen Felsen nannte, und dass seitdem dieses Wort, von ihm gern wiederholt und von Andern bald nicht minder gern gebraucht, zu seinem Beinamen Kêfa wurde, welcher alsdann auch in's Griechische als Petrus übersetzt zuletzt seinen ursprünglichen Namen fast in Schatten stellte und einer der höchsten Ehrennamen in der neuen Gemeinde wurde"? Ist es möglich, vor einer solchen Erzählung wie Matth. 16, 13 f., wo Petrus wegen seiner Erkenntniss des Messias für den Felsenmann der Kirche erklärt wird, schon einen wiederholten Gebrauch des Petrus-Namens zu denken? Welches leere Gerede, wenn Ewald S. 379 die beiderseitigen Berichte des Matthäus und des Johannes durch die Bemerkung zusammenzureimen sucht, dass es solcher Augenblicke, wo die Ueberzeugung von Jesu als Messias die Herzen der Zwölfe gewaltiger durchzuckte und auch im offenen Worte einen begeisterten Ausdruck suchte, leicht mehrere gegeben habe, wiewohl die einzelnen evangelischen Erzähler darüber

1) Wie die Erzählung Joh. 4, 46 f. von dem königlichen Beamten zu Kapernaum einerlei sein soll mit der synoptischen Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum, „welche ursprünglich auch im Marcus stand" (S. 277), so fliessen bei Ewald auch die bei Lukas so scharf unterschiedenen Zwölf und die Siebenzig ziemlich zusammen (S. 316 f., besonders S. 357 f.). Die beiden Speisungsgeschichten sind schon bei Marcus Verdoppelungen einer und derselben Begebenheit (S. 363). Die Salbung Jesu bei Luk. 7, 36 f. ist „eine von hundert ähnlichen Geschichten, wie sie damals aus vorhandenen Stoffen sich immer leicht neu zusammenfügten, so dass nicht der eigentliche Inhalt, sondern nur die mannigfaltige schöne Fügung und Gestaltung dabei neu ist" (S. 423). Warum soll diese Auffassungsweise nicht auch auf das Johannes-Evangelium Anwendung finden?

verschieden denken konnten, welcher solcher Augenblicke einst der erhabenste und unvergesslichste gewesen sei! Und wenn uns die geschichtliche Veranlassung des Namens bei Matthäus mit allen Kennzeichen der Ursprünglichkeit begegnet, so bilden ja Marcus 3, 16 und Lukas 6, 14 den stetigen Uebergang von Matthäus zu Johannes, indem sie die Benennung bereits mit der Auswahl zum Apostelberufe verknüpfen. Wenn nun das Johannes-Evangelium den apostolischen Namen des Simon nebst dem Glauben der Jünger an Jesum als Messias (1, 42. 50), zu welchem sie bei Matthäus erst so spät gelangen, schon in das erste Zusammentreffen Jesu mit Simon verlegt, so kann man um so mehr keine andre Vorstellung gewinnen, als dass die in das Gefolge Jesu eintretenden Jünger, welche ja auch im Folgenden ohne allen Wechsel als seine steten Begleiter erscheinen (2, 2. 12. 3, 22. 4, 2. 31 u. ö.), eben ihren apostolischen Beruf beginnen. Das Johannes-Evangelium kann sich nur dagegen sträuben, wenn Ewald S. 250 f. seinen Einklang mit den Synoptikern durch die Annahme erkauft, dass das Verhältniss zwischen dem Meister (Rabbi) und den in seine nähere Bekanntschaft kommenden Jüngern für jetzt noch ein ziemlich loses war, dass Jesus die vier ersten Apostel erst späterhin, wie die Synoptiker (Matth. 4, 18 f. Marc. 1, 16 f.) erzählen, „in seine nächste Vertrautheit zum beständigen, in Allem ungetrennten Zusammenleben aufnahm“ (vgl. S. 286 f.). Dieselbe Eigenthümlichkeit, die Endpuncte der synoptischen Erzählungen schon in den ersten Anfang zu verlegen, oder so viel als möglich da anzufangen, wo die Synoptiker aufhören, giebt sich auch in der frühen Stellung der Tempelreinigung kund. Ewald meint zwar S. 261, eine solche kleinere Reinigung passe am besten zu dem Beginne der höhern Thätigkeit, wo sie von selbst zum Zeichen und Anfange grösserer Läuterungen werde. Das sei zugleich die wahre Ursache, warum die

Tempelreinigung weit richtiger nach Johannes ganz in den Anfang, als nach Marcus (Matthäus und Lukas) an's Ende der gesammten öffentlichen Thätigkeit Christi verlegt wird. „Am Ende müsste sie von vorn an eine rein sinnbildliche Bedeutung haben, da er sich längst mit viel wichtigeren Läuterungen beschäftigt hatte, und würde doch dazu am Ende unnöthig aufreizen, während sie zum Anfange auch an sich wichtig genug kommt, dazu die ganze erste Eifersgluth ergiesst und, wie stark auch, nicht zu stark noch unnöthig aufreizend ist." Die Tempelreinigung fällt ja auch bei den Synoptikern in das erste Auftreten Jesu zu Jerusalem. Nur ist sie hier, wo sie das schicksalsvolle Auftreten Jesu in der Hauptstadt seines Volks bezeichnend eröffnet, noch weit einfacher und offenbar ursprünglicher, während sie bei Johannes auch noch andere synoptische Bestandtheile, namentlich die Zeichenforderung und die Frage nach der Machtvollkommenheit Jesu, in sich aufgenommen [1]) und in ihrer Verschmelzung mit denselben recht eigentlich sinnbildliche Bedeutung für die ganze Stellung hat, welche der johanneische Christus gegen das Judenthum von vorn herein einnimmt. Ist die Fernheilung zu Kana Joh. 4, 46 f., wie auch ich annehme, ursprünglich einerlei mit der synoptischen Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum, so geht die johanneische Erzählung darin offenbar über die synoptische hinaus, dass sie die jeder natürlichen Vermittelung entbehrende Allmacht Jesu recht augenscheinlich darlegt und das durch den göttlichen Logos gewirkte Wunder weit über die niedrigern „Zeichen und Wunder" setzt, welche die Juden allein kannten und mit den leiblichen Augen vor sich sehen wollten [2]). Auch hierin stellt sich das Johannes-

1) Vgl. meine Evangelien S. 250 f.

2) Die Worte Joh. 4, 48: *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε* reichen vollkommen hin, um den königlichen Beamten als einen Juden zu bezeichnen (vgl. 1 Kor. 1, 22. Matth. 12, 38 f. 16, 1 f.),

Evangelium nicht neben die synoptischen, wie es die Harmonistik auch in der mildern Gestalt, welche sie bei Ewald angenommen hat, verlangt, sondern über dieselben, indem es ihre Geschichte zur blossen Grundlage seiner höhern Darstellung macht und sich über die Geschichte eines, wenngleich übernatürlich erzeugten, doch rein menschlichen Messias mit Adlerschwingen zu der ganz übermenschlichen Geschichte des fleischgewordenen Logos erhebt. Die Unmöglichkeit, seine Darstellung mit der synoptischen ganz äusserlich zu einer und derselben Geschichte zusammenzustellen, tritt aber nirgends deutlicher hervor, als in dem Verhältniss des Täufers Johannes zu Jesu. Muss schon bei Matthäus 3, 14 die anfängliche Weigerung des Täufers, den weit über ihm stehenden Jesus zu taufen, als eine spätere Ueberarbeitung der apostolischen Grundschrift, in welcher Johannes noch mitten in der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zweifelt, ob Jesus der verheissene Messias sei, oder ob man auf einen Andern warten soll (Matth. 11, 2), angesehen werden: so ist es vollends unmöglich, den Täufer, nachdem er bei Johannes, wenn auch nicht den Messias in Jesu erst hervorgerufen, doch Jesum als Sohn Gottes durch ein göttliches Zeichen bei der Taufe erkannt und als solchen öffentlich bezeugt hat (1, 3. 4. 3, 31), am Ende, wie es die Synoptiker erzählen, an dem feierlich Bezeugten als Messias zweifeln zu lassen. Was will es heissen, wenn Ewald S. 350 f. seinen Täufer in der langweilig trüben Lage seiner Gefangenschaft und in der nur zu sichern Aussicht auf sein nahes Ende zuletzt darüber ungeduldig werden lässt, dass Jesus nach drittehalb Jahren noch immer nicht als ein solcher Messias aufgetreten sei, wie er ihn nach den alttestamentlichen Stellen erwartet hatte. „Der Johannes, wel-

---

während der synoptische Hauptmann ein Heide ist. Es zeugt nur von Verwirrung und ungehöriger Vermischung, wenn Ewald S. 278 auch den johanneischen Beamten noch als Heiden ansehen will.

cher einst von seinem ersten Anblick überwältigt, in ihm sogleich den künftigen Messias gefunden zu haben fest vertraute, war nicht mehr dieser so zweifelnd fragende; und man übersieht hier mit Einem Blicke, wie ungemein sich die Zeit seitdem bei beiden Männern geändert hatte, und wie wenig der ältere, bloss weil er auf seinem ersten Standorte geblieben, der durchaus folgerichtigen, aber stets fortschreitenden und immer höher auf dem einzig richtigen Wege zum Ziele emporstrebenden Entwickelung des jüngern wahrhaft gefolgt war." Allein die „Ueberwältigung" des Täufers bei seinem ersten Zusammentreffen mit Jesu ist lediglich von Ewald, im offenen Widerspruch mit frühern Erklärungen über das umständliche Verfahren des prüfenden Beichtigers, in die johanneische Erzählung hineingetragen, wo der Täufer gleich anfangs auf den ihm beglaubigten Gottessohn die Logoslehre anwendet (1, 30) und in demselben Sinne sich auch später über ihn ausspricht (3, 31 f.), also um so weniger an dem klar erkannten himmlischen Bräutigam wieder irre werden kann [1]). Das Johannes-Evangelium widerstrebt schon in seinem ersten Abschnitte allen Versuchen, seinen Inhalt auf den Boden gewöhnlicher menschlicher Geschichte herabzuziehen und in den Gang der synoptischen Evangelien hineinzuflechten.

Es ist daher ein völlig verfehltes Unternehmen, wenn Ewald seine aus dem Johannes-Evangelium geschöpfte Anfangszeit des „werdenden" Christus durch die Gefangennehmung des Täufers zu Ende gehen lässt, um nun erst den Anfang seiner vollen messianischen Wirksamkeit nach den Synoptikern zu erzählen, wie wenn Jesus sein Werk nun von vorn an hätte neu beginnen müssen (S. 280 f.). Es macht von vorn herein den Eindruck völliger Zerfahren-

1) Mit Recht sagt Baur a. a. O. S. 138, Johannes schweige nicht bloss von den schliesslichen Zweifeln des Täufers, sondern Joh. 3, 27—36 sei das gerade Gegenstück der synoptischen Erzählung.

heit, welche jeden innern, zusammenhängenden Fortschritt des Lebens Jesu aufhebt, wenn der neueste Geschichtschreiber Jesu nun bald der einen, bald der andern von den beiden Hauptadern der evangelischen Geschichte folgt, um dieselben erst bei der letzten Festreise Jesu nach Jerusalem wieder ebenmässiger zusammenfliessen zu lassen. Man soll es sich denken, dass jetzt die erste, etwa ein Jahr ausfüllende Wirksamkeit Jesu in Galiläa folgt, wie sie von den Synoptikern (besonders Marc. 1, 21—45) beschrieben werde. In dieses μετὰ ταῦτα (Joh. 5, 1) trägt Johannes C. 5 ergänzend eine Festreise nach Jerusalem (wahrscheinlich zu dem grossen Herbstfeste) ein, wobei er in der längern Rede Jesu wieder seine eigene Ansicht und Sprache einfliessen lässt. Es folgen sodann in der Ewald'schen Evangelien-Harmonie die Synoptiker mit ihren Erzählungen, bis durch die Auswahl der zwölf Apostel der erste Grund der christlichen Gemeinde gelegt wird (Marc. 2, 1—4, wobei Ewald auch der Bergrede ihre „ursprüngliche" Stelle bei Marcus wieder giebt). Auch wie die Zwölf thätig eingeübt werden durch Mitreisen und eigene Absendung (Marc. 4, 35 — 6, 13), wie der Täufer zweifelt und endet (Marc. 6, 14 — 29 vgl. Matth. 11, 2 f.), erzählen uns nur die Synoptiker. Nach der Rückkehr der Zwölf treffen die zwei Hauptadern evangelischer Erzählung bei der (wohlgemerkt: „sagenhaften") Speisung der Fünftausend und dem Seewandeln (Joh. 6, 1 — 21 vgl. Marc. 6, 32 — 52) wieder zusammen, „um von dieser Höhe der ganzen öffentlichen Thätigkeit Jesu's an immer voller zu fliessen, jede aber mit ihrem eigenen lebendigen Strome" (S. 360). Zunächst holt Ewald „die sich immer mehr häufenden und erweiternden Wanderungen mit den Zwölfen" aus den Synoptikern (besonders Marc. 6, 53 — 9, 50), dann den Herbstaufenthalt Jesu in Jerusalem aus Joh. 7, 1 — 10, 39. Jesus musste noch einmal ganz so, wie er war und lehrte und wirkte, vor den Häuptern des

Judenthums in Jerusalem offen erscheinen, ob sie ihn weiter so sein und lehren und wirken lassen, dadurch aber dem Fortschritte der vollendeten wahren Religion keine absichtlichen Hindernisse in den Weg legen wollten (S. 388). Diese ruhige und doch vollkommen deutliche Offenbarung seines ganzen Wesens am entscheidenden Mittelorte der Heiligherrschaft noch während des hohen Mittags seiner öffentlichen Wirksamkeit gehörte so nothwendig zu den Pflichten seines messianischen Amtes, dass man sie schwer vermissen würde, wenn sie wirklich gefehlt hätte (S. 391). Wir müssen daher dem Johannes sehr dankbar sein, dass er in seinem Evangelium diese der letzten Entscheidung in Jerusalem vorhergehenden Streitigkeiten zeitlich und örtlich viel bestimmter gezeichnet hat, als es in den frühern Büchern geschehen war (S. 392). Auch der Aufenthalt am Jordan, die Auferweckung des Lazarus und der endgültige Beschluss des hohen Raths über Jesum werden uns durch Johannes (10, 40 — 11, 53), welcher gerade hier die Mängel der ältern Erzählung am bestimmtesten ergänzt, in ihrem wahren Verlaufe geschildert. Erst bei der letzten Festreise nach Jerusalem vereinigen sich die beiden Adern der evangelischen Erzählung so ziemlich. Kein Abschnitt des öffentlichen Auftretens Jesu ist uns nach allen seinen, auch den scheinbar geringen Ereignissen noch so genau überkommen, als gerade dieser letzte. Und wiewohl sich bei dem Streben nach genauester Zurückerinnerung dennoch einige kleinere Abweichungen ergeben, so fliesst doch nirgends der Strom dieser Erzählungen aus allen ihren verschiedenen Quellen so voll und so ebenmässig zusammen, wie hier (S. 415). Johannes fand hier endlich nur Weniges, wenn auch sehr Wichtiges, näher zu bestimmen, hauptsächlich den Monatstag des letzten Mahls und der Kreuzigung Jesu, wo Johannes in der ganz schlichten Erzählung seiner Schrift das ganze zeitliche Verhältniss in seiner ursprünglichen Rein-

heit wieder herstellte (S. 459). Bei der Auferstehungsgeschichte kommen die Abweichungen der johanneischen Darstellung von der synoptischen schon desshalb weniger in Betracht, weil Ewald die leibliche Auferstehung Jesu aus der Reihe der evangelischen Thatsachen gestrichen hat.

Der innere Widerspruch dieses harmonistischen Meisterstücks tritt schon darin offen hervor, dass die synoptischen Evangelisten, welche von einer so wiederholten und so bedeutungsvollen Wirksamkeit Jesu in Jerusalem gar nichts sagen und wissen [1]), gleichwohl als geschichtliche Quellen des Lebens Jesu neben Johannes gebraucht werden, wie wenn Schriften, die von dieser Hauptsache wie auch von der entscheidenden Auferweckung des Lazarus gar keine oder im besten Falle doch nur eine höchst verworrene Kunde haben, sonst ganz zuverlässige Berichte sein könnten! Müssen die Synoptiker sich nun aber überall durch Johannes ergänzen, durchkreuzen und berichtigen lassen: so ist doch auch der Vorzug, welchen Ewald dem Johannes-Evangelium vor allen übrigen giebt, im Grunde nur ein scheinbarer, in der That eine tödtliche Verletzung der innersten Eigenthümlichkeit, durch welche sich dieses Evangelium auszeichnet. Was demselben unter Ewald's Händen vollständig verloren geht, ist vor Allem der kühne Flug der speculativen Grundansicht. Man nehme nur die der letzten Entscheidung in Jerusalem vorhergehenden Streitigkeiten Jesu mit den Juden Joh. 7, 1 — 10, 39, für deren Aufzeichnung wir dem Apostel Johannes besonders dankbar sein sollen. Während der Bruch Jesu mit dem Judenthum in dem Johannes-Evangelium hauptsächlich durch die Behauptung einer überweltlichen Abkunft und eines göttlichen Wesens Jesu, an welcher der jüdische Monotheismus An-

1) Die entscheidende Reise nach Jerusalem ist das allmälig vorbereitete Ziel der ganzen synoptischen Darstellungen, vgl. auch meine Evangelien S. 89 Anm. 1.

stoss nehmen muss, sich vollzieht (vgl. Joh. 5, 18. 7, 28 f. 8, 23 f. 42. 10, 33 f.), berührt Ewald in seiner Darstellung nur einmal beiläufig die unbestimmte Behauptung himmlischer Abkunft (S. 395). Und während Jesus bei Johannes durch die Heilung des Blindgeborenen ein bis dahin ganz unerhörtes Werk vollbringt (Joh. 9, 32), einen Beweis seiner göttlichen Allmacht giebt, heilt er bei Ewald S. 397 den Blindgeborenen nur „nach seiner gewohnten Weise", so dass wir auch dieses ächt johanneische Wunder mindestens auf die Stufe der gewöhnlichen Wundererzählungen bei den Synoptikern heruntersetzen, am Ende wohl gar dem naturalistischen Apparat, welchen Ewald zur Verfügung hat, unterziehen sollen [1]). Wie wenig kommt die so bestimmt ausgesprochene Absicht des vierten Evangelisten bei der Leidensgeschichte, den Tod Jesu sowohl durch die Tageszeit als auch durch das Nicht-Zerbrechen der Beine genau mit dem jüdischen Paschaopfer zusammentreffen zu lassen, denselben als das grosse Erlösungsopfer darzustellen, von welchem das jüdische Opfer nur ein vorbildender Typus war (Joh. 19, 36 vgl. 12, 1. 13, 1. 29. 18, 28. 19, 14. 31), — wie wenig kommt diese unverkennbare Absicht zu ihrem Rechte, wenn wir den eigenthümlichen, von den Synoptikern wesentlich abweichenden Bericht des Johannes-Evangelium mit Ewald S. 459 für eine „ganz schlichte

1) S. 224 wird uns versichert: es wäre an sich verkehrt wie den noch deutlichen geschichtlichen Merkmalen widersprechend zu meinen, Jesus habe bei seinen Heilungen keine entsprechenden äussern Mittel angewandt (vgl. auch S. 376). Da hätten wir ja beinahe die Vorstellung des vulgären Rationalismus von einem wandernden, überall helfenden und lehrenden Landrabbi (vgl. Baur a. a. O. S. 151), welche bei keinem Evangelium weniger angebracht ist, als bei dem Johannes-Evangelium. Wie gewaltsam geht Ewald überhaupt mit dem Johannes-Evangelium um, wenn auch er noch S. 296 den unbequemen Vers Joh. 5, 4 von dem in den Teich herabsteigenden Engel für einen Zusatz von fremder Hand erklärt, wogegen ich auf meine Schrift über die Evangelien S. 268 Anm. 2 verweise!

Erzählung" halten sollen! Wie matt würde das ganze Johannes-Evangelium (auch abgesehen von Ewald's Ansicht über die Auferstehungsgeschichte) schliessen, wenn es bei dem aus der durchstochenen Seite Jesu sogleich ausfliessenden Blute und Wasser, für welches es sich so feierlich auf einen Augenzeugen beruft (19, 34 f.), in keiner Weise die aus dem Erlösungstode hervorgegangenen Segnungen im Auge gehabt hätte, sondern nur, wie Ewald S. 493 sehr bezeichnend meint, auf „einen plötzlichen Herzbruch" hinwiese, welcher vielleicht erst seit einer Stunde oder noch kürzerer Frist den Tod Jesu herbeigeführt habe!

Der Gesammteindruck, welchen diese ganze Behandlung der johanneischen Darstellung, ungeachtet aller Zuversichtlichkeit ihres Urhebers, hinterlässt, kann in der That kein andrer sein, als dass dem Johannes-Evangelium mit einer so durchgreifenden Verflachung seines Inhalts weder gedient noch geholfen ist, dass seine Aechtheit und Geschichtlichkeit auf solche Weise viel zu hoch erkauft wird, und dass bei einer Auffassung, welche die Geschichtlichkeit der johanneischen Christusreden grossentheils preisgiebt, die Höhe der Logoslehre so viel als möglich bei Seite schiebt, ja selbst bei der Erzählung einen wesentlichen Einfluss der Eigenthümlichkeit des Evangelisten anerkennt, und doch die apostolische Abfassung und Geschichtlichkeit dieser Evangelienschrift so nachdrücklich behauptet und nach derselben die ältern Evangelien getrost ergänzt oder berichtigt, nirgends Halt und fester Boden zu finden ist.

(Schluss folgt.)

XIII.

Friderich's Kritische Untersuchung der dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare zu Jesajas und Jeremias.

Mitgetheilt

von

D. Baur[1].

I.

Stand der Untersuchung.

Es gibt nicht leicht einen Namen in der Kirchengeschichte, unter dem im Laufe der Zeit eine ähnliche pseu-

1) Die evangelisch-theologische Facultät in Tübingen hat für das Jahr $18^{56}/_{57}$ die Preisaufgabe gestellt: „Es werde die apokalyptisch-theologische Weltanschauung des Abts Joachim von Floris nach den anerkannt ächten Schriften desselben dargestellt und auf der Grundlage dieser Darstellung die in Frage stehende Aechtheit der übrigen den Namen Joachim's führenden Schriften untersucht." Beantwortet wurde die Aufgabe von dem Candidaten der Theologie Karl Friderich aus Stuttgart in einer Abhandlung, welcher die Facultät den Preis zuerkannte. Da die pseudonymen Schriften Joachim's sehr selten sind und noch weit seltener gelesen werden, so schien es mir von Interesse, den kritischen Theil der Preisschrift zu veröffentlichen und ich forderte daher den Verf. zu einer noch genaueren Bearbeitung desselben auf. Er that diess in der hier mitgetheilten Abhandlung, welche durchaus seine eigene, von mir nur durchgesehene und an die Redaction eingesandte Arbeit ist. Es wird ihm die Anerkennung nicht versagt werden können, dass er seinen Gegenstand sehr sorgfältig und gründlich behandelt und die bisher noch unsichere Ansicht durch ein Resultat festgestellt hat, gegen welches wohl kein weiterer Zweifel erhoben werden kann. D. Baur.

donyme Literatur sich angesammelt hätte, wie unter dem des Abts Joachim von Floris (1130?—1202). Während Joachim an den zwei Stellen seiner anerkannt ächten Werke, da er über seine Schriften uns Nachricht gibt, in der Vorrede des zehnsaitigen Psalters und in der Epistola prologalis zur Expositio in apocalypsim vom Jahre 1200, eben nur die genannte Expositio in apocalypsim, die Concordia veteris und Novi testamenti und das Psalterium decem chordarum ausser einigen kleineren Schriften apologetischen Inhalts [1]) namhaft macht, führt Jakobus Gräkus Sylanaus, ein Florenser, der 1612 eine Chronologia Joachimi abbatis et ordinis Florensis schrieb, bereits 18 Schriften unter ihren Titeln an, und Carolus de Visch, Prior des Klosters Dunis in Brügge fügt in seiner Bibliotheca ordinis Cisterciensis (Köln 1656) zu diesen 18 noch weitere 13 hinzu, die theils in dem genannten Kloster zu Brügge, theils in dem Kloster S. Fides bei Saragossa handschriftlich vorhanden sein sollen. Wenn nun auch zu vermuthen ist, dass unter diesen 31 Schriften in Folge ungenauer Citation gewiss mehrere doppelt gezählt [2]), und einzelne Theile der drei anerkannt ächten Werke Joachim's als besondere Schriften genannt sind [3]), was bei Büchern, von denen die meisten den Wenigsten zu Gesichte kamen, sich leicht begreift, so ist immerhin die Masse der unterschobenen Schriften so gross, dass wir billig vor allem Andern nach dem Grund dieser Erscheinung fragen.

Die ganze Zeit Joachim's war von apokalyptischen Erwartungen erfüllt. Auf dem höchsten Puncte äusserlichen

1) Praeter alia, quae in parvis libellis seu contra Judaeos, seu contra catholicae fidei adversarios comprehendi (ep. prol.)

2) So ist das Buch De futuris temporibus gewiss identisch mit dem De ultimis tribulationibus.

3) So die Schrift In Danielem, wahrscheinlich die letzten Capitel der Concordie V, 109—118; so der Libellus de unitate seu essentia trinitatis gleich dem ersten Buch des Psalters.

Glanzes und weltlicher Herrschaft drang sich der Kirche nur um so mehr das Gefühl der Verkehrtheit der eingeschlagenen Richtung, das Bewusstsein ihres inneren Zerfalls auf, welcher nothwendig auch den äusseren nach sich ziehen musste. Der grelle Contrast zwischen Innerem und Aeusserem brachte, wie der rasche Wechsel von Licht und Finsterniss, einen unheimlichen Eindruck hervor; dazu kamen die grossen Kämpfe der Christenheit mit den muhamedanischen Völkern und die geistigen und politischen Bewegungen inmitten der Christenheit selbst, namentlich der Kampf des Kaiserthums mit dem Pabstthum. Diess Alles liess ernstere Gemüther nur mit Besorgniss der Zukunft entgegensehen, für welche sie Rettung nur in einer theilweisen Selbstentäusserung der Kirche erblicken konnten: eine Idee, die in der Regel des h. Franciscus ihren vollkommensten Ausdruck fand. So hatte die h. Hildegard eine der Kirche bevorstehende schwere Trübsalszeit geweissagt, und eine Wiederherstellung der Kirche durch Mönchsgesellschaften; der h. Norbert (st. 1134), Freund des h. Bernhard, war ganz überzeugt, dass der Antichrist noch während der damaligen Generation hervortreten müsse; selbst der nüchterne verständige Wilhelm von St. Amour glaubte in seinem Buche De periculis novissimorum temporum im vorletzten Weltalter zu stehen, und erwartete in Bälde eine Erneuerung des Zustands der Welt. Aus Joachim's Munde (praef. Concord.) selbst erfahren wir, wie damals apokryphische Prophezeiungen über das Ende der Welt im Umlauf waren, die von der Mehrzahl der Laien begierig aufgegriffen wurden. Joachim theilte die Besorgnisse und Hoffnungen seiner Zeit, nur erhielten sie in seinem Geiste grössere Bestimmtheit und eine eigenthümliche gedanken- und schriftmässige Verarbeitung. Seine apokalyptischen Ideen fanden, wie sie zum grössten Theil selbst Produkt seiner Zeit waren, so auch bei seiner Zeit allgemeinen Anklang, und brach-

ten ihn schon bei seinen Lebzeiten in den Ruf eines Propheten. Da Joachim zugleich ein heiliger Mann war und Wunderthäter schon bei Leibesleben, noch mehr aber nach seinem Tode, so konnte es nicht fehlen, dass nicht die Volkssage sowohl als der fromme Betrug sich seiner Person bemächtigt hätten. Joachim war in Folge jener seltenen Vereinigung wunderbarer Eigenschaften ein populärer Name nicht nur in Calabrien, sondern in ganz Italien; er war nationaler Prophet und wurde für die Italiener das, was Merlin für die Engländer, Malachias für die Irländer, Nostradamus für die Franzosen war. Die Volkssage häufte unkritisch, wie sie ist, Alles auf ihn zusammen, was nur zu seiner Verherrlichung dienen konnte; sie liess ihn vor den Päbsten Lucius III. und Urban III. die Zukunft der Kirche und vor den Königen von Frankreich und England, als diese 1190—1191 auf ihrer Kreuzfahrt in Messina überwinterten, den Ausgang der Kreuzzüge, dem König Tancred von Sicilien den Sturz seines Hauses durch Heinrich VI. prophezeien. Er war es, der alle die wunderbaren Bilder in der Marcuskirche zu Venedig, welche eine Menge noch zukünftiger Begebenheiten darstellten, angab und anordnete; er war es, der unter Anderm hier über der Thüre der Sakristei den h. Franciscus mit seinen Wundenmalen und den h. Dominicus, beide in ihrer Ordenstracht, abbilden liess, und zwar schon 100 Jahre vorher, ehe diese noch geboren waren, also zu einer Zeit, als Joachim selbst noch nicht das Licht der Welt erblickt hatte (Acta Sanctor. Mai VII pag. 140).

Zugleich war so dem frommen Betruge, der sich zu allen Zeiten an solche im Volke gefeierten Männer gehalten hat, günstige Gelegenheit gegeben, seinen eigenen Geistesprodukten unter dem berühmten Namen Joachim's schnelle Verbreitung zu verschaffen. Jakobus Gräkus beklagt sich ausdrücklich über den frechen Leichtsinn seiner Zeit, wo

Solche, die hören, dass Joachim durch den Geist der Prophetie geglänzt habe, unter seinem Namen ihre eigenen unsinnigen Produkte einzuschwärzen suchen, oder die wirklichen Schriften Joachim's auf eine Weise interpoliren, welche den Namen Joachim's sehr in Misscredit gebracht habe (Act. SS. l. c. p. 141). In der That benutzte man den Namen Joachim's dazu, um unter seinem Schutz über Kirche nnd Pabstthum sich auszulassen, oder auch in der bequemsten Weise auf die öffentliche Meinung einzuwirken (Act. SS. l. c. p. 140) [1]). Jakobus Gräkus hat nur darin Unrecht, dass er meint, diese pseudonyme Tendenzschriftstellerei unter dem Namen Joachim's habe erst in seiner Zeit begonnen. Sie ist weit älter; sie hat schon in der Mitte des 13. Jahrhunderts in den beiden Commentaren zu Jesajas und Jeremias, deren Unächtheit wir im Folgenden näher darthun werden, ihren Anfang genommen. Sie gerade waren es, die hier Bahn brachen; sie waren es, die zuerst sich nicht nur nicht scheuten, Joachim die speciellsten Weissagungen über die ganze erste Hälfte des 13. Jahrhunderts in den Mund zu legen, sondern auch seinen Namen zum Deckmantel eines heftigen Angriffs auf Kirche und Pabstthum, ja auf alles Bestehende zu gebrauchen. Und da weder in jener Zeit, noch auch späterhin sich ein Zweifel gegen ihre Aechtheit erhob, so wurden sie sogar maassgebend für die Auffassung Joachim's; und wenn Joachim, wie nicht leicht ein Anderer, die verschiedenartigste Auffassung

1) So sind die Weissagungen De triginta pontificibus (Wolff, Lect. memor. 1671 tom. I pag. 361), d. h. über die Päbste von Nicolaus III. bis Innocenz VIII. (starb 1492), ganz in antihierarchischem Geiste geschrieben und das Buch De Flore oder De summis pontificibus, d. h. über die Päbste von Innocenz IV. bis zum Antichrist, Clemens VII., dem Gegenpabst Urban's VI., scheint bloss desswegen verfasst, um auf diese Weise Clemens VII. als den Anfänger des grossen Schisma zu brandmarken, und ihm die Anerkennung zu entziehen.

und Beurtheilung fand, so tragen diese Commentare einen grossen Theil der Schuld.

Ein kurzer übersichtlicher Blick auf den Inhalt beider Commentare wird diess deutlich machen.

Der Commentar zu Jesajas enthält im Allgemeinen eine typisch-allegorische Erklärung des Propheten; wie Jesajas die Schicksale Judäa's von der Zeit Usia's bis Christus begreift, so handelt der Commentar secundum consonantiam veterum et novorum von den Geschicken der lateinischen Kirche seit dem Tode des Kaisers Heraklius (641) bis zur Wiederkunft des Herrn. Näher zerfällt der Commentar in 3 Theile; der erste enthält die Erklärung des Propheten bis Cap. 11; der zweite handelt de oneribus sexti temporis, d. h. im engern Sinn der 41. Generation 1230—1260, oder allgemeiner der Zeit vom Anfang des 13. Jahrhunderts bis zum Jahr 1260; und der dritte de septem temporibus ecclesiae (entsprechend den 7 Siegeln der Apokalypse) [1]).

---

1) Der Commentar hat eine Einleitung, welcher die Grundzüge der Lehre Joachim's in aphoristischer Weise zusammenstellt, und mit apokalytisch-allegorischen Figuren verziert ist. Er ist von Anfang bis zu Ende von Randbemerkungen begleitet, welche sogar von Blatt 11—28 ausschliesslich den Text bilden. Mit Blatt 10 beginnt nämlich der zweite Theil des Commentars, der 14 Lasten enthält, d. h. 14 pondera tribulationis oder exterminia transgressorum (Blatt 9, a), 11 nach Jesajas Cap. 13, 14, 15, 17, 21, 18, 21, 22, 23, 30, 19, und 3 weitere nach Nahum, Habakuk, Sacharja, Malachia. Diese 14 Lasten ziehen den ganzen orbis Romanus in ihren Bereich; daher hält es der Verf. für nothwendig, einen sogenannten catalogus ecclesiarum, d. h. eine Aufzählung der Bisthümer aller Länder, welche zur Zeit christlich sind, oder doch einmal waren, vorauszuschicken. Zu dieser Aufzählung nun bilden die Randbemerkungen einen fortlaufenden Text. Sie führen bei den meisten Bisthümern ihre besondere Sündenschuld an, und das besondere Gericht, das über sie ergehen soll. Die eigentliche Ausführung des zweiten Theils beginnt aber erst Blatt 28. Auf den Süden und Osten, obwohl auch diese im Katalog aufgeführt sind, lässt sie sich übrigens nicht ein, da es genügt, quid sub Aquilone ac occasu continetur, agnoscere (Blatt 28, a). Der dritte Theil von Blatt 49—59 ist seinem wesentlichen Inhalt nach nichts weiter, als ein kurzer Auszug aus Joachim's Erklärung

Der Commentar beschränkt sich im Ganzen auf eine Beschreibung der Kämpfe der 6. Zeit, die er an der Hand des Propheten aufzeigen will. Dass die Welt zum Gericht reif sei, und dass dieses nun nicht länger auf sich warten lassen werde, ist das Thema, auf das der Verf. immer wieder hinauskommt. Er erklärt ausdrücklich in der Vorrede, reichlicher als sonst die Kohlen der Verwüstung über den Erdkreis auszustreuen (Ez. 10, 2). „Vorsichtig mögen hiebei die Klüglinge (scioli) keine Missbilligung in ihren Augen blicken lassen, weil nunmehr der 7. Tag bevorsteht, und sowohl der Orden der Leviten aus der Finsterniss des Buchstabens zum Licht (2 Mos. 24) als auch die Welt, die in ihren Eingeweiden wüthet, auf den Schall der Posaune hin zur Ruhe kommen muss.“ Insbesondere ist es der zweite Theil des Commentars über die 14 Lasten, wo der Verf. an jede einzelne Völkerschaft die Sichel des Gerichts angelegt sieht, und namentlich der Gedanke, sehen zu dürfen, wie die göttliche Rache an dem Reich der neuen Chaldäer, d. h. der Deutschen, sich vollziehe, entlockt dem Verf. einen lauten Jubelruf (Bl. 28, a). Der Verf. will aber doch aus dem bevorstehenden Untergang retten, was noch zu retten ist; er erklärt, er habe sich die Bearbeitung des Textes des Propheten desswegen zur Aufgabe gemacht, ut ad coelum domini vel praemialiter flammantia corda recaleant vel poenaliter tepescentia plus frigescant; daher auch der immer wiederholte dringende Ruf zur Busse, der namentlich durch die beiden Orden, welche in der nächsten Zukunft geoffenbart werden sollen, an die abgefallene Christenheit ergeht.

der Apokalypse. Der Commentar setzt die Grundzüge der Lehre Joachim's ohne Weiteres voraus, nicht nur die in der Einleitung erwähnte Lehre von den drei Weltzeitaltern des Vaters, Sohnes und Geistes und von den 7 Siegeln, sondern auch solche speciellere Lehrpuncte, die in der Einleitung nicht genannt sind, wie die Lehre von den verschiedenen Arten allegorischer Erklärungsweise von den 7 Häuptern des Thiers, dem Rest der Auserwählten u. s. w.

Die Ueberzeugung von dem bevorstehenden Gericht ist bei dem Verf. so mächtig, dass darüber alles Andere in den Hintergrund tritt; nicht nur erhebt der Verfasser verhältnissmässig selten den Blick hinaus auf den der Katastrophe folgenden verklärten Zustand der Kirche, sondern auch über der Bestimmung der concreten geschichtlichen Vorgänge, der einzelnen tribulationes der 6. Zeit entschwinden ihm die allgemeineren Gedanken und Anschauungen, wie wir sie bei Joachim finden, fast gänzlich, so dass der Commentar hinsichtlich seines Ideengehaltes wenig Eigenthümliches, desto mehr aber hinsichtlich seiner geschichtlichen Beziehungen darbietet.

Diese geschichtlichen Beziehungen concentriren sich auf 3 Puncte, einmal auf die Zeichnung, die der Verf. von dem gegenwärtigen Zustand der Christenheit, der Kirche, ihren Ständen und Instituten entwirft, dann auf seine Anschauungen von den Factoren und dem Verlauf der Gerichtsvollstreckung und endlich auf die Darstellung derjenigen Elemente in der Kirche, welche sie aus ihrer gegenwärtigen Entartung zur apostolischen Vollkommenheit zurückführen und so in sich den Zusammenhang zwischen beiden Ständen der Kirche vermitteln. Wie trübe und schwarz das Bild seiner Zeit dem Verf. vor Augen steht, wissen wir schon; es ist diess auch bei einem Apokalyptiker nicht anders möglich; in der That macht der Commentar gegen alles Bestehende eine schroffe Opposition. In Päbsten, Klerikern und Mönchen kann er eben so wenig Gutes finden, als im Kreise der Laien und auf dem Boden weltlicher Herrschaft. Der Grund dieser Verderbniss ist eben die Vermischung der beiden Gebiete des Weltlichen und Geistlichen, dass einerseits die Geistlichen weltliche Güter und Befugnisse sich anmaassen, und andrerseits die Fürsten wieder in die Rechte des Heiligthums eingreifen. In der Ausführung des Gerichtes, das desshalb über beide ergehen muss,

lässt sich nun der Verf. so sehr in's Einzelne ein, prophezeit namentlich die Geschichte Friedrich's II. und seiner Söhne so ausführlich und historisch genau, dass, wenn Joachim wirklich der Verf. wäre, die Kraft seiner Prophetie der eines Daniel wenig nachgeben würde. Gnade finden in den Augen des Verf. allein die Spiritualen, die zwar nur in einem geringen Reste noch vorhanden sind, die aber durch die beiden Orden der nächsten Zukunft neu gekräftigt und verstärkt werden sollen, und die nach Bekehrung oder Ausrottung der Söhne Babels die Vollkommenheit der apostolischen Kirche auf's Neue in sich darstellen.

Mit diesen Anschauungen des Jesajascommentars stimmen die des Jeremiascommentars (Venedig 1525) in überraschender Weise zusammen.

Herausgegeben ist der Commentar von einem Augustinereremiten, Sylvester de Castiglione aus Arezzo, und in einem dem Commentar vorgedruckten Brief einem Presbyter, Paulus Angelus, der ein apokalyptisches Buch in Satan ruinam tyrannidis geschrieben hatte, aus eben diesem Grunde dedicirt. Nach einem ausführlichen Inhaltsverzeichniss und einer Einleitung, die ganz dieselbe ist mit der zum Jesajascommentar und unzweifelhaft diesem ursprünglich angehört, wie aus dem Vorwort des Herausgebers [1]) und aus mehreren Stellen des Jesajascommentars, in denen auf diese Einleitung verwiesen wird (Bl. 1, a. Bl. 33) hervorgeht, gibt der Verf. auf 62 Blättern eine spiritualistisch-allegorische Erklärung des Propheten bis zum 51. Cap., die, wenn sie sich auch nicht so ausschliesslich auf die Kämpfe der 6. Zeit und auf die lateinische Kirche beschränkt, und nicht so weit in die Geschichte des 13. Jahrhunderts hineinreicht, wie der Jesajascommentar, doch die Grundanschauungen desselben vollkommen theilt. Der Commentar gibt seine Tendenz

1) Pro majori intelligentia mysteriorum praemittenda sunt, quae et ipse auctor praemittit in expositione super Jesaja.

selbst so an: „Wir gehen mit unsrer Darstellung und unsern Gedanken auf Form und Lehre des Propheten, der die kommenden Drangsale voraus verkündet, desshalb zurück, damit der, durch dessen Geist wir geleitet werden, im Folgenden seine Gnade uns verleihe, durch die wir in Stand gesetzt werden, gute Worte, tröstende Worte in den über die Gottlosigkeit der Zeit bekümmerten Gemüthern niederzulegen." Der Commentar will also durch eine spirituale Erklärung des Propheten einerseits die künftigen Drangsale, die tiefe Verschuldung der abendländischen Kirche, welche in Juda bezeichnet ist, und das über diese nächstens hereinbrechende Strafgericht nachweisen, andrerseits mitten in diesem Nachtgemälde den freundlichen Stern der Hoffnung zeigen, welcher die Kirche aus dem Dunkel der Trübsal zu einem neuen verklärten Stande überleiten soll. Dieser Stern, der kein anderer ist, als der ordo futurus, oder die beiden ordines futuri, ist aber überall als noch der Zukunft angehörig vorausgesetzt, und bis jetzt besteht das Heil nur in einem kleinen Ueberreste von Spiritualen (in viris spiritualibus et doctoribus veritatis), wie ja immer ein solcher Rest zur Fortpflanzung der Wahrheit erhalten bleiben muss; der Commentar befindet sich desshalb in der nämlichen oppositionellen Stellung zu seiner Zeit, welche die Tendenz des Jesajascommentars charakterisirt. Der Verf. sieht überall nur Tod und Verderben; die Liebe ist erkaltet und die Bosheit hat in erschreckender Weise überhand genommen. Es gilt von dem christlichen Volk, was Jesajas 1, 7 sagt: Das ganze Haupt ist krank, das ganze Herz ist matt; von der Fusssohle bis an's Haupt ist nichts Gesundes an ihm, sondern Wunden und Striemen und Eiterbeulen u. s. w. Die ganze Zeit erscheint dem Verf. als eine Zeit des Siechthums und der Altersschwäche; er sagt daher wiederholt, dass das Ende gekommen sei, sowohl für die senescens ecclesia clericorum, als das übermüthige Reich der

neuen Chaldäer; der Grund aber von all diesem Verderben wird im Jesajascommentar in der Verweltlichung der Kirche gefunden. In der Schilderung des Gerichts, seiner Factoren und seines Verlaufs stimmt der Jeremiascommentar mit dem Jesajascommentar insofern ganz überein, als er, wie dieser, hauptsächlich die hohenstaufischen Kaiser und unter diesen namentlich Friedrich II. als Zuchtruthe der Kirche darstellt, weicht aber von dem Jesajascommentar insofern ab, als er bei dem Sturz des babylonischen Reichs durch die Saracenen und andere ungläubige Völker stehen bleibt, dieser aber die muhamedanische Macht selbst durch die Tartaren vernichtet werden lässt. Bietet in dieser Beziehung der Jeremiascommentar weniger reichhaltige historische Data, so gibt er dagegen in den Weissagungen über die beiden ordines futuri, von denen auf jeder Seite des Commentars die Rede ist, eine zutreffende und vollständige Beschreibung der beiden Bettelorden, dass man sich, wenn man vollends die andern historischen Anhaltspuncte dazu nimmt, wirklich wundern muss, wie man diesen Commentar lesen konnte, ohne ebendamit von seiner Unächtheit überzeugt zu werden. Und diess gilt in gleichem Maasse von dem Commentar zu Jesaja; gleichwohl gingen Jahrhunderte darüber hin, bis man endlich anfing, die Aechtheit der beiden Commentare auch nur zu bezweifeln. Lieber zweifelte man an Joachim selbst, als an ihrer Authentie; und wenn sie in Folge dieser Voraussetzung die allerverschiedenste Beurtheilung Joachim's hervorriefen, so werden wir nun, nachdem wir die in ihnen enthaltenen Weissagungen, wenn auch nur in den allgemeinsten Umrissen, kennen gelernt haben, diess vollkommen begreiflich finden.

Während Verehrer Joachim's, wie Jakobus Gräkus, Gregorius de Lauro [1]), den Geist der Prophetie Joachim's

---

1) Dieser schrieb ein Buch: Magni divinique prophetae beati Joan-

nicht genug zu preisen wissen, und namentlich Papebroche in seiner Disquisitio historica de Florensi ordine, prophetiis, doctrina beati Joachimi (Act. SS. l. c. p. 125—143) eben aus den Weissagungen der Commentare über Friedrich II., die Bettelorden, ja über Joachim's eigenes Geschick mit jesuitischer Uebergehung ihrer Polemik gegen Pabstthum und Kirche in Joachim den spiritus sanctus nachzuweisen sucht, quo fuit cunctis admirabilis et Deo soli praescio futurorum magna familiaritatis praerogativa conjunctus apparuit, konnten Andere über den Umstand, dass die Hauptweissagung von der bevorstehenden Erscheinung des Antichrist's und der auf das Jahr 1260 angesetzten Umgestaltung und Verherrlichung der Kirche nicht in Erfüllung gegangen war, und namentlich über die Polemik der Commentare gegen Kirche und Pabstthum nicht ebenso hinwegsehen, und so spricht Guido der Carmeliter, der Joachim in einer eigenen Schrift angriff, von einer schändlichen und gräulichen Blasphemie; so behauptet Thomas von Aquino, Joachim habe nicht aus ächt prophetischem Geiste, sondern aus Muthmaassung des menschlichen Gemüths Dinge geweissagt, von denen einige eingetroffen seien, andere aber nicht; so nennt Baronius in seinen Annal. eccles. Joachim einen Lügenpropheten; so findet Maurique (Annal. cisterc. Regensburg 1741) die Weissagung Joachim's nicht wenig verdächtig, und sieht eine besondere Anmaassung Joachim's darin, dass er allen Worten der Schrift eine Beziehung auf seine Zeit und auf seine Person gegeben habe.

Eben das aber in den beiden Commentaren, was Joachim bei den Katholiken in üblen Geruch brachte, diente ihm bei den Protestanten zur Empfehlung. Gleich einem Luther griffen ja die Commentare das Pabstthum ohne Schonung an und redeten von der römischen Kirche als der babyloni-

nis Joachim, Hergasiarum, alethia apologetica sive mirabilium veritas defensa (Neapel 1660).

schen Hure; und wo anders war die Verkündigung des dritten Weltzeitalters, in dem ja die reine evangelische Wahrheit gepredigt und an die Stelle des Buchstabens das geistige Verständniss der Schrift treten sollte, in Erfüllung gegangen, als in der protestantischen Kirche, wo das reine Licht des Evangeliums wieder auf den Leuchter erhoben und der unverfälschte Sinn des Bibelworts auf's Neue entdeckt wurde? Mit Recht erscheint daher Joachim in dem Katalog der Zeugen der Wahrheit, den Flacius 1562 in Strassburg herausgab (S. 404), und in Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie (1740. I. S. 374) nicht nur unter den sonderlichen Zeugen der Wahrheit, sondern sogar als rechter Prophet, der nicht allein von dem näheren, sondern auch noch künftigen Zustand der Kirche geweissagt, der aber, weil er nothwendig das Kind mit Namen und die Klerisei den Antichrist nennen musste, bei den Papisten ein Lügenprophet heisse. Ebenso glaubt Weissmann (Introd. in mem. eccl. 1745), dass solche Sätze, wie sie Joachim über die römische Kirche ausgesprochen habe, in der Zeit der allgemeinen Verehrung der götzendienerischen babylonischen Hure gewiss nicht ohne höhere Leitung an's Tageslicht gekommen seien.

Doch genug. Eine unparteiischere wahrheitsgemässere Auffassung Joachim's konnte erst in der neuesten protestantischen Kirchengeschichtschreibung sich geltend machen, seitdem man anfing, die beiden Commentare mit zweifelndem Auge zu betrachten.

Engelhardt (Kirchengeschichtliche Abhandlungen 1832, der Abt Joachim und das ewige Evangelium S. 53 ff.) zweifelte zuerst an der Aechtheit des Jeremiascommentars; er bemerkt, es haben ihm gleich im Anfang mehrere Umstände wahrscheinlich gemacht, dass der Commentar nicht von Joachim selbst, sondern von Franziskanern in seinem Sinn geschrieben, oder wenigstens interpolirt worden sei; er führt

mehrere bedenkliche Puncte an, die deutliche Bezeichnung der beiden Bettelorden und Friedrich's II., besonders seines Verhältnisses zu den Sarazenen, die schroffere Ausdrucksweise in dem Commentar verglichen mit den anerkannt ächten Schriften. Auf der andern Seite findet er aber auch, dass in dem Commentar Vieles vorkomme, was auf die Bettelorden und Friedrich's II. Zeit überhaupt nicht passe, dass doch nirgends Etwas namentlich aufgeführt werde (!), und dass in den unzweifelhaft ächten Werken die Gedanken des Commentars alle unverkennbar angedeutet, wo nicht ausgesprochen seien. Doch will Engelhardt mit diesen Bemerkungen über die Frage nichts entscheiden.

Neander (Kirchengeschichte V, 1 S. 425 ff.) glaubt, dem Verdachte Engelhardt's in Beziehung auf die Commentare über Jeremia und (?) Jesaja bestätigend beitreten zu müssen. Die Weissagungen von den zwei neuen Mönchsorden seien aber allerdings nicht von der Art, dass sie zum Verdachte eines späteren Ursprungs berechtigen; wenn auch einige wirklich unächte Stellen in den Commentaren vorkommen, so könne daraus nicht auf die Unächtheit der ganzen Werke geschlossen werden, zumal da in ihnen nicht nur die Joachim sonst geläufigen Ideen, sondern auch wieder Stellen sich finden, die einen Ursprung aus späterer Zeit nicht begünstigen. Die Sache bleibt so auch hier in der Schwebe.

Diesem Schwanken scheint Hahn (Geschichte der Ketzer im Mittelalter III, 84 ff.) ein Ende machen zu wollen. Er erklärt die beiden Commentare für unzweifelhaft unächt; er glaubt, sie Joachim bestimmt absprechen zu müssen; allein er spricht sie ihm doch nur in der Gestalt ab, wie sie jetzt uns vorliegen, und die unzweifelhafte Unächtheit ist doch nicht so gross, dass sie nicht auch wieder, wenn auch bedeutend, interpolirt sein könnten. Statt aber diese seine Ansicht nun näher im Einzelnen zu begründen, beschränkt

er sich auf einzelne zwar richtige, aber zu allgemeine Bemerkungen; er findet, dass die Commentare von den ächten Schriften Joachim's durch ihre Schreibart, weit speciellere Zeitangaben und nähere Beziehungen auf politische „Vorkommenheiten" sich unterscheiden; er rühmt Joachim's edle Bescheidenheit, der in demüthigem christlichem Sinne „bestimmte Zeitbestimmungen" aufzustellen sich hüte; dagegen finde sich von dieser so wohlthuenden Bescheidenheit und Demuth in den Commentaren auch nicht eine Spur; dieser Unterschied zeige sich nirgends mehr, als in der Lehre von der antichristlichen Zeit überhaupt, und besonders von den zwei künftigen Orden, wo der Verf. offenbar die Bettelmönche im Auge habe.

Indem wir nun dem Urtheil Hahn's von der unzweifelhaften Unächtheit der beiden Commentare uns anschliessen, die Hypothese einer Interpolation bestimmt verneinen, versuchen wir nun hiefür im Folgenden den Beweis.

(Schluss folgt.)

XIV.

Kritisch-exegetische Bemerkungen über einige Stellen der Evangelien, namentlich des Marcusevangeliums.

Von

D. Baur.

Herr D. Hitzig hat in dem 2ten Heft des 2ten Jahrg. dieser Zeitschrift eine neue Probe seines eigenthümlichen kritischen und exegetischen Scharfsinns gegeben, bei welcher das Interesse noch besonders dadurch erhöht wird, dass sie zwei Stellen betrifft, an welchen man bisher so arglos vorübergegangen ist, dass man kaum begreift, wie die bisher gewöhnliche Erklärung mit Einem Male so höchst bedenklich gefunden werden soll. Es ist ebendeswegen auch kaum anzunehmen, dass der neue Erklärungsversuch, so einleuchtend er sich auch zu machen sucht, den Beifall Vieler gewinnen werde. Allein geistreiche, scharfsinnige Hypothesen haben immer etwas Anregendes, sie erwecken neue Gedanken und decken Schwierigkeiten auf, bei deren Beantwortung jeder, der sich schon eine bestimmte Ansicht über solche Fragen gebildet hat, Gelegenheit erhält, dieselbe an ihnen zu prüfen und sie darauf anzusehen, wieweit sie auch auf die neu erhobenen Bedenken eine genügende Auskunft zu geben im Stande ist. Diess ist es, was auch mich veranlasst, dem hochgeschätzten Kritiker und Exegeten mit den nachfolgenden Bemerkungen einen kleinen Beweis der

Aufmerksamkeit zu geben, mit welcher ich seine in jedem Fall sehr anziehenden und lehrreichen Erörterungen über die beiden Evangelienstellen Marc. 10, 9 und Joh. 3, 34 erwogen habe. Fassen wir die letztere Stelle zuerst in's Auge.

Hr. D. Hitzig stösst sich vor allem an *ἐκ μέτρου*. Wir wissen, bemerkt er a. a. O. S. 153, zur Genüge, dass Jeder nur ein grösseres oder kleineres Maass des Geistes empfange, die Erklärer meinen daher, es sey *αὐτῷ* hinzuzudenken, allein diess sey eine exegetische Gewaltthat, und zwar eine um so schreiendere, weil das Subject, auf welches *αὐτῷ* zurückginge, nämlich die Kategorie, *ὃν ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς*, nicht von Christo allein auszusagen stehe; überdiess sey auch das Präsens *δίδωσι* dieser Auffassung nicht günstig. Noch weniger sieht sich Hr. D. Hitzig durch die Meyer'sche Erklärung der Stelle befriedigt: Nicht nach einem Maasse gibt Gott den Geist, er gibt vielmehr unabhängig von einem *μέτρον* dem Einen mehr, dem Andern weniger. Daraus ergebe sich dann die auf Jesum zu machende Anwendung, dass Gott diesen, als er ihn sandte, mit der reichsten Geistbegabung ausgestattet habe, reicher als die Propheten und alle Andern, was er nicht gekonnt hätte, wenn er überhaupt bei der Geistmittheilung an ein Maass gebunden wäre. Es sey ja, wendet Hr. D. Hitzig ein, eine Argumentation, es folge nicht, dass er Jesum so ausgestattet habe, sondern nur, dass er ihn so habe ausstatten können, ebenso hätte er aber auch die Propheten ausstatten können, weil ja auch sie die Worte Gottes redeten. Hieraus geht für Hrn. D. Hitzig die Ueberzeugung hervor, dass die Stelle einer radicalen Hülfe bedarf, sie wird ihr dadurch zu Theil, dass statt *οὐ γὰρ ἐκ μ.* gelesen werden soll: *οὗ γὰρ ἐκ μ.*, nach welchem Maasse nämlich er den Geist verleiht, — *λαλεῖ ἐκ μέτρου, ἐξ οὗ γὰρ δίδωσι τὸ πνεῦμα.* Es sey diess eine einfache Attraction, wie Marc. 6, 16. 2 Cor.

10, 13. Allein so einfach und leicht ist die Attraction nicht, wie Marc. 6, 16, und wenn auch die Stelle 2 Cor. 10, 13 analoger ist, so fragt sich, ob die Annahme einer solchen Attraction für den so schlichten johanneischen Stil ebenso passt, wie für den paulinischen. Es lässt sich wenigstens aus den johanneischen Schriften nichts Analoges nachweisen. Dass es nach dem sonst gewöhnlichen Sprachgebrauch eigentlich heissen sollte: *κατὰ τὸ μέτρον, καθ' ὃ δίδωσι τὸ πνεῦμα,* bemerkt Hr. D. Hitzig selbst; das Bedenken, das darin liegt, ist jedoch durch die Bemerkung nicht gehoben, es sey Verschlingung einer Präposition in eine andere. Präpositionen können nicht so schlechthin in einander verschlungen werden, wenn nicht einmal die Bedeutung dieselbe ist. Da nach dem Zusammenhang der Stelle der Sinn der fraglichen Worte wäre, dass jeder Worte Gottes rede, je nachdem ihm Gott ein grösseres oder geringeres Maass des Geistes, gibt, so könnte die nach der Beschaffenheit der einzelnen Subjecte sich richtende Verschiedenheit des Maasses nur durch *κατὰ* ausgedrückt seyn, während die Präposition *ἐκ* das *μέτρον* schlechthin als ein solches bezeichnet, das für alle ein und dasselbe ist. Was aber die Sache noch schwieriger macht, ist das hinzugesetzte *γάρ*. Liegt an sich schon in der Attraction eine gewisse Härte, so wird sie durch das dabei stehende *γὰρ* vollends unerträglich. Es leidet freilich keinen Zweifel, dass das griechische *γὰρ* oft genug durch das deutsche nämlich ausgedrückt werden kann, nur folgt daraus nicht, dass beide völlig gleichbedeutend sind, und es wird sich schwerlich ein Beispiel dafür anführen lassen, dass in einem mit einem Relativ beginnenden Satze *γὰρ* in der Bedeutung nämlich so steht, wie es hier der Fall wäre. Wie entbehrlich wäre das schleppende *γὰρ* und wie seltsam wäre der so einfache Satz ausgedrückt, dass jeder in dem Maasse Worte Gottes rede, in welchem ihm Gott den Geist gibt! Man darf sicher behaupten, wer

diesen Sinn seiner Worte ausdrücken will, drückt sich nicht so gezwungen aus.

Muss man demnach von dem conjecturirten οὗ γὰρ doch wieder auf das textgemässe οὐ γὰρ zurückkommen, so fragt sich, ob denn der an der Stelle genommene Anstoss auch wirklich ein berechtigter und die Erklärung derselben so schwierig ist, wie man meint. Diess kann keineswegs zugegeben werden. Es ist wohl wahr, was V. 34 gesagt wird: ὃν γὰρ ἀπεστ. — λαλεῖ, kann auch von jedem Propheten gesagt werden, aber es ist diess nicht der Gesichtspunct, von welchem aus der Verfasser des johanneischen Evangeliums die Propheten in ihrem Verhältniss zu Christus betrachtet. Nach der johanneischen Anschauungsweise ist ein so absoluter Unterschied zwischen Christus und den vor ihm Gekommenen, dass er schlechthin der von Gott Gesendete und die Worte Gottes Redende ist. Und wie kann man hier gerade unter dem von Gott Gesendeten einen andern verstehen, als ihn, wenn der ganze Zusammenhang ihn als den absolut über allen Andern stehenden schildert, der als der vom Himmel Gekommene bezeugt, was er gesehen und gehört hat? Daraus folgt von selbst, dass auch in den folgenden Worten nicht blos etwas Relatives enthalten seyn kann, sondern nur ein absoluter Vorzug Christi, dass ihm nicht auf endliche, beschränkte Weise, sondern im höchsten absoluten Sinn der Geist, als dessen Träger er der Χριστὸς ist, ertheilt worden ist. Man kann daher nur noch fragen, warum es statt des unbestimmten δίδωσιν nicht bestimmter heisst: αὐτῷ δέδωκεν, aber auch darin kann man nur die Eigenthümlichkeit der johanneischen Anschauungsweise erkennen. Christus hat zwar den Geist im vollsten Maasse empfangen, aber er hat ihn nicht blos für sich, sondern er soll von ihm aus auch den an ihn Glaubenden mitgetheilt werden, von welchen ja auch, wie 7, 38 in Beziehung auf denselben Geist gesagt wird, Ströme lebendigen Wassers

ausfliessen sollen. Die Periode, deren Beginn der scheidende, vom Schauplatz abtretende Täufer schildert, wird daher V. 34 überhaupt als die Zeit der reichsten Geistesmittheilung bezeichnet, und wie der, der sein Zeugniss annimmt, ebendamit die Wahrhaftigkeit Gottes anerkennt, indem er glaubt, dass der, den Gott gesendet hat, die Worte Gottes redet, so bestätigt sich dieselbe Wahrheit auch durch die Thatsache der jetzt erst in ihrem vollen Maasse beginnenden Geistesmittheilung. Vgl. 7, 39. Man fasse also nur die Stelle im ächt johanneischen Geiste auf, so verschwindet von selbst die Schwierigkeit ihrer Erklärung.

So aufgefasst gibt die Stelle einen weiteren Beitrag zur genaueren Bestimmung des Verhältnisses, in welchem nach dem johanneischen Evangelium *λόγος* und *πνεῦμα* zu einander zu denken sind. Nach johanneischer Anschauung tritt der Geist erst nach der Verherrlichung Jesu in die Periode seiner Wirksamkeit oder thatsächlicher Existenz ein. Darüber drückt sich das Evangelium 7, 39: *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη*, so bestimmt aus, dass diess als ein sehr wesentlicher Punct der johanneischen Lehre festgehalten werden muss. Vor der Verherrlichung Jesu ist zwar das mit dem Logos identische menschliche Subject der Inhaber und Träger des Geistes, aber der Geist ist nur ihm immanent (vgl. 1, 32: *ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν*). Aus diesem immanenten Verhältniss tritt er nach der Verherrlichung Jesu heraus, um jetzt in den Glaubenden, der eigentlichen Sphäre seiner Wirksamkeit, in seiner ganzen maasslosen Fülle sich zu offenbaren. Die beiden Stellen 3, 34: *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου* u. s. w. und 7, 38 stehen in nächster Beziehung zu einander und es ist daher auch nicht zu übersehen, dass 3, 33 das Hauptsubject *ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν* ebenso ist, wie 7, 37 *ὁ πιστεύων*. Wer sein Zeugniss annimmt, hat ebendamit schon anerkannt, dass Gott wahr ist, d. h. nicht blos, dass die Lehre Jesu wahr ist,

sondern die ganze Erscheinung und Wirksamkeit Jesu die volle Realität einer göttlichen Offenbarung hat. Denn diese Offenbarung und der Glaube an sie begreift das Doppelte in sich: 1) dass der, welchen Gott gesendet hat, die Worte Gottes redet, oder der göttliche Logos ist, und 2) dass mit ihm und durch ihn nach seiner Verherrlichung die Periode der vollsten und unbeschränktesten Geistesmittheilung beginnt, Gott erst als Geist im absoluten Sinne sich offenbart. Daher bezieht sich 3, 34 das zweite γὰρ nicht eigentlich auf den vorangehenden Satz, sondern beide γὰρ stehen, wie so oft, coordinirt in gleicher Beziehung zu dem Hauptsatz V. 33, und der Hauptgedanke der ganzen Stelle ist, dass die absolute Bedeutung der Person und Erscheinung Jesu sowohl in demjenigen besteht, was er selbst als Logos ist und thut, als auch in demjenigen, was der durch ihn mitgetheilte und in's Dasein getretene Geist in den an ihn Glaubenden wirkt. In gleich absolutem Sinn schliessen sich die beiden folgenden Verse 35 und 36 an das Vorhergehende an.

In der erstern der beiden von Hrn. D. Hitzig erörterten Stellen, Marc. 10, 9, ist der gewöhnliche Text nicht erst durch Conjectur zu ändern, sondern es bietet sich eine Variante dar, die benutzt werden kann. Auf die Lesart des St. Galler Codex: *Χωριζέσθω* statt *Χωριζέτω*, legt Hr. D. Hitzig so grossen Werth, dass er auf sie eine neue Erklärung baut. Es heisst, sagt Hr. D. Hitzig, Marc. 10, 9 nicht *μηδεὶς ἀνθρώπων*, sondern schlechthin *ἄνθρωπος*, also ist der Mensch gemeint begrifflich, aber im Begriffe Mensch treffen die Subsumtionen Mann und Weib V. 6 zusammen, wie sie in leiblicher Vereinigung Ein Leib V. 8 werden. Diese *σάρξ* würde nicht Eine seyn, wofern nicht die Spaltung *ἀνὴρ* und *γυνὴ* in der Einheit *ἄνθρωπος* aufgehoben wäre, gerade wie, Mann und Weib umfassend, der Begriff Mensch dem Begriff Gott gegenübersteht. Man darf also

die Stelle nicht mehr so übersetzen: was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht trennen, sondern: was Gott zusammengefügt hat, und was in dieser Vereinigung der Mensch ist, in der Totalität seines Begriffs, dessen beide Hälften Mann und Weib sind, soll nicht getrennt werden. Der Mensch wird also nicht als das trennende Subject, sondern als das Object der Trennung betrachtet. Hr. D. Hitzig findet in der gewöhnlichen Erklärung sogar nur einen zum richtigen Gedanken schief stehenden Satz: der Mensch soll, was Gott verbunden hat, nicht trennen, „als wenn von einer dritten Sache die Rede wäre, oder der Trennende ein Dritter!" Wer anders kann aber, auch wenn ἄνθρωπος das Object der Trennung ist, das trennende Subject seyn, als eben nur der Mensch? Warum soll also der in jedem Fall in der Stelle enthaltene Gegensatz zwischen dem, was Gott gethan hat, und dem, was der Mensch nicht thun soll, nicht auch wirklich ausgedrückt seyn? Und wenn es blos darauf ankommt, der Lesart der St. Galler Handschrift die ihr gebührende Anerkennung nicht zu versagen, geschieht diess nicht auch schon dadurch, wenn χωριζέσθω nicht als Passiv, sondern in der Bedeutung des Mediums so genommen wird: was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht sich trennen lassen [1]), nämlich im Bewusstsein der von Gott gestifteten Zusammengehörigkeit von Mann und Weib? Es muss daher noch etwas Anderes seyn, wodurch Hr. D. Hitzig bestimmt wird, so entschieden an jener Lesart festzuhalten. Es ist diess, wie er selbst bemerkt (a. a. O. S. 150), die innere Verbindung, in welcher ihm die Lesart μὴ χωριζέσθω mit dem eigenthümlichen Zusatz zu stehen scheint, welchen das Marcusevangelium 10, 12 zu dem Ausspruch Jesu über die Ehescheidung macht. Der Mann soll vom Weibe sich nicht trennen, aber

1) Oder: (von demjenigen) was Gott zusammengefügt hat, davon soll der Mensch sich nicht trennen.

auch das Weib soll sich nicht trennen vom Manne! „Lesen wir χωριζέσθω, so bringt die Beweisführung mit sich, dass, was dem einen Theil untersagt ist, es auch sei für den andern, und nun begreifen wir es, wenn der zweite Fall, dass nämlich das Weib den Mann verabschiede, V. 11. 12 nachgebracht wird. Mit ἄνθρωπος μὴ χωριζέσθω ist die Hinzufügung der V. 11. 12 geradezu solidarisch, — während χωριζέτω unpassend bleibt.“ — „Mit μὴ χωριζέτω, ja selbst mit μὴ χωριζέσθω, wofern man ἄνθρωπος im Sinne von ἀνὴρ nähme, tritt die Coordination beider Fälle, welche eine Erläuterung unsers Spruchs V. 9 seyn soll, in keinen Zusammenhang, sondern bleibt unvermittelt und verwunderlich stehen. Wie in Wahrheit die Sache sich verhält, geht auch — und diess ist eine Art Probe der Rechnung — daraus hervor, dass Matthäus, welcher μὴ χωριζέτω schrieb, 19, 9 den Fall, dass das Weib den Mann fortschicke, ganz weggelassen hat.“ Schliesslich erinnert sodann Hr. D. Hitzig noch an die von ihm in der Schrift über Johannes Marcus und seine Schriften, Zürich 1843, S. 174 geäusserte und begründete Vermuthung, dass 2 Cor. 8, 18 unser schriftliches Evangelium des Marcus in Rede stehe. Gründe sprachlicher Art haben ihm seitdem noch wahrscheinlicher gemacht, dass Paulus das Evangelium des Marcus gelesen habe. Daher könne er auch jetzt wieder jenes χωρίζεσθαι u. s. w. 1 Cor. 7, 10. 11. 15 und dass daselbst bei Griechenchristen ein sich Trennen des Weibes vom Manne zur Sprache komme, nur noch mehr betonen.

Diess ist also das eigentliche kritische Moment der so wichtigen Lesart der St. Galler Handschrift. Es handelt sich bei ihr um nichts Geringeres als einen neuen schlagenden Beweis für die Priorität und Ursprünglichkeit des Marcusevangeliums. Hat schon der Apostel Paulus zu der Zeit, als er unsern zweiten Brief an die Corinthier schrieb, nach der wahrscheinlichsten Annahme im J. 57, unser Marcus-

evangelium gekannt; welches andere unserer Evangelien könnte mit dem des Marcus in demselben Altersanspruch concurriren? Und welche hohe Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass schon Paulus das Marcusevangelium gelesen hat, da er ja 2 Cor. 8, 18 nicht blos einen Bruder erwähnt, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, der sich also nicht sowohl durch seine mündliche Verkündigung des Evangeliums, als vielmehr durch eine in allen Gemeinden verbreitete Evangelienschrift ein so schönes Lob erworben hat, sondern auch denselben Fall der Ehescheidung bespricht, von welchem Marc. 10, 12 die Rede ist, ja sogar desselben Wortes χωρίζεσθαι für die Scheidung, und noch dazu derselben Wortform χωριζέσθω sich bedient.

Und doch in welchem Spinnengewebe entwickelt sich diese ganze Argumentation! Ihr Ausgangspunct ist die Lesart der genannten Handschrift, aber kaum hat Hr. D. Hitzig die passive Form χωριζέσθω zur Basis seiner Argumentation gemacht, so lässt er dieses Hauptmoment selbst wieder fallen, indem er bemerkt (S. 151), dass nicht blos mit μὴ χωριζέτω, ja selbst mit μὴ χωριζέσθω, wofern man ἄνθρωπος im Sinne von ἀνὴρ nähme, die Coordination der beiden Fälle in keinen Zusammenhang trete. Der Nerv der Argumentation ist also nicht das μὴ χωριζέσθω, sondern der ἄνθρωπος, von welchem das μὴ χωρίζεσθαι ausgesagt wird, d. h. der begriffliche Mensch, dessen Begriff in seiner Totalität aus den beiden Subsumtionen Mann und Weib besteht. Warum soll aber ἄνθρωπος in diesem begrifflichen Sinne nur bei Marcus stehen, da in der Parallelstelle bei Matthäus 19, 3 f. derselbe Schlusssatz V. 6 ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω, auf derselben Prämisse beruht, wie bei Marcus, ὅτι ὁ ποιήσας ἀπ᾽ ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς? Auf diese Weise schlägt ja die aus Matthäus beigebrachte Probe der Rechnung in das gerade Gegentheil um. Auch Matthäus spricht ja von dem ἄνθρω-

πος ganz in demselben Begriffszusammenhang, wie Marcus, und wenn er auch von ihm sagt μὴ χωριζέτω, so soll ja zwischen diesem μὴ χωριζέτω und dem μὴ χωριζέσθω bei Marcus kein weiterer Unterschied in Betracht kommen, sofern es sich jetzt nur noch um den Sinn des ἄνθρωπος handelt. Was folgt also hieraus anders, als dass entweder ἄνθρωπος bei beiden Evangelisten in demselben begrifflichen Sinne steht, oder bei beiden im Sinne von ἀνὴρ zu nehmen ist, dass somit der von Marcus noch besonders erwähnte zweite Scheidungsfall ganz nur als Sache des Marcus anzusehen ist, und von jedem Kritiker nur nach Maasgabe des Gesichtspuncts beurtheilt werden kann, aus welchem er überhaupt die Frage über das Marcusevangelium und sein Verhältniss zu dem Falle andrer synoptischen Evangelien sich beantworten zu müssen glaubt?

Soweit die Frage, von welcher hier die Rede ist, den von Marc. 10, 12 erwähnten Fall betrifft, ist demnach die Sache so sehr *res integra*, dass man nur ganz abgesehen von allem, was Hr. D. Hitzig aus Veranlassung der von ihm in Schutz genommenen Lesart zur Sprache gebracht hat, fragen kann, ob der eigenthümliche Zusatz, welchen Marcus in der genannten Stelle macht, als ein besonderes Kriterium seiner Priorität und Ursprünglichkeit anzusehen ist. Dieser Ansicht scheint Hr. D. Hitzig zu seyn; denn nur so kann ich es verstehen, wenn er, ungeachtet er das sachliche Moment seiner Lesart zuvor so gut wie aufgegeben hat, seine Erörterung der fraglichen Stelle mit den Worten schliesst: das Ansehen einer Lesart wird erst durch ihre innere Güte zu Rechte bestätigt; er habe aber in dieser Stelle des ursprünglichen Evangeliums den richtigen Text um so lieber nochmals vertheidigt, da man in der Frage der Ehescheidung sich soviel auf Christi Wort berufe, ohne es zu kennen und ohne dass man es kennen zu lernen sich irgend angelegen seyn liesse (S. 152).

Der von Marcus besonders hervorgehobene zweite Fall der Ehescheidung war der jüdischen Ehegesetzgebung so unbekannt, dass man nicht begreift, wie Jesus ihn dem allein bekannten und gewöhnlichen in völlig gleicher Bedeutung zur Seite stellen konnte. Ebenso wenig lässt sich annehmen, dass Jesus auf die unter den heidnischen Völkern in Hinsicht der Ehe herrschende Sitte und Unsitte habe besondere Rücksicht nehmen wollen. Man könnte nur denken, er habe, indem er sich im Gegensatz gegen die Praxis des gemeinen Lebens, aus deren Sphäre die Frage genommen war, auf den Standpunct der rein idealen Anschauung der Ehe stellte, die beiden Geschlechter ausdrücklich auch in Hinsicht der Scheidung einander gleichgestellt, um dem einen wie dem andern auf gleiche Weise das Recht der Scheidung abzusprechen und ebendamit auf die ihm vorgelegte Frage um so nachdrücklicher eine schlechthin verneinende Antwort zu geben. Wie man aber auch die Sache betrachten mag, es bleibt immer unerklärt, warum, während beide Evangelisten in den Worten, mit welchen Jesus die gegebene Antwort einleitet und durch die aus der Schöpfungsgeschichte genommene Anschauung der Ehe motivirt, völlig mit einander übereinstimmen, gerade nur Marcus noch besonders von der vom Manne sich trennenden Frau spricht. Man kann daher nur fragen, welcher der beiden möglichen Fälle der wahrscheinlichere ist, dass bei Matthäus an dem Ausspruch Jesu etwas fehlt, was ursprünglich zu ihm gehörte, oder bei Marcus etwas zu ihm hinzugesetzt ist, was nur als die eigene Zugabe und Ergänzung des Evangelisten anzusehen ist. Bei der Beantwortung dieser Frage ist vor allem nicht zu übersehen, dass Marcus bei demselben Ausspruch Jesu noch auf eine andere nicht minder auffallende Weise von der Relation des Matthäus abweicht. Wie er hinzusetzt, was Matthäus nicht hat, so lässt er auch wieder hinweg, was Matthäus hinzusetzt, und zwar eine sehr wich-

tige Bestimmung, durch welche der Ausspruch Jesu einen ganz andern Sinn erhält. Während nämlich Jesus bei Marcus jedes ἀπολύειν schlechthin für ein μοιχᾶσθαι erklärt, ist es bei Matthäus nur in dem Falle so anzusehen, wenn es μὴ ἐπὶ πορνείᾳ geschieht. Durch diese ausdrücklich zugelassene Ausnahme erhält der Ausspruch Jesu erst seine für das praktische Leben brauchbare Bedeutung, als absolutes Verbot der Ehescheidung aber wird er zu einer rein ideellen Abstraction. Ist nun voraus wahrscheinlich, dass Jesus eine in das praktische Leben so tief eingreifende Frage auch praktisch beantwortet haben werde, so kann man hier um so weniger die Fassung, welche der Ausspruch Jesu bei Marcus hat, für die ächte und ursprüngliche halten, da dieselbe Restriction auch die Bergrede Matth. 5, 32 enthält. Die Differenz des Marcus vom Matthäus ist daher ohne Zweifel nach der Analogie der Stellen zu beurtheilen, deren es bei Marcus so manche gibt, in welchen das, was er in Vergleichung mit den beiden andern Synoptikern mehr oder weniger hat, nur seiner eigenen Reflexion anzugehören scheint. Insbesondere liebt er es, eine logische Consequenz in Fällen zu ziehen, in welchen ihm die Prämissen dazu von selbst gegeben zu seyn scheinen. Eines der auffallendsten Beispiele dieser Art ist die Stelle Marc. 13, 32, in welcher der dem Marcus eigene Zusatz οὐδὲ ὁ υἱὸς nur die einfache Folgerung aus der Reflexion ist, dass, wenn nach Matth. 24, 36 der Vater allein es ist, welcher Tag und Stunde der letzten Katastrophe weiss, sie auch dem Sohn ebenso unbekannt ist, als den Engeln im Himmel [1]). Ein Beispiel ähnlicher Art ist Marc. 2, 27, wo auch nur Marcus den bei Matth. 12, 8 und Luc. 6, 5 unmotivirt stehenden Satz, dass Herr des Sabbaths der Menschensohn ist, durch die rationelle Begründung einleitet, der Sabbath sey um des

1) Vgl. meine Schrift: Das Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Character. Tübingen 1851. S. 101 f.

Menschen willen, nicht der Mensch wegen des Sabbaths. Es ist auch diess nur eine aus dem Zusammenhang der beiden bei Matthäus und Lucas neben einander stehenden Erzählungen über Sabbathshandlungen Jesu abstrahirte Reflexion. Versteht es sich nach Matthäus und Lucas a. a. O. von selbst, dass man ein am Sabbath in eine Grube gefallenes Stück Vieh wieder herausziehen darf, damit der Besitzer desselben dadurch nicht in Schaden komme, und wird daraus bei beiden Evangelisten a minori ad majus so argumentirt, dass, was am Sabbath zur Rettung eines Thiers geschehen darf, um so mehr zur Rettung eines Menschen müsste geschehen dürfen, so ist es nur die ausdrückliche Hervorhebung des allgemeinen, dem Ausspruch Jesu zu Grunde liegenden Satzes, wenn Marcus hinzusetzt, dass der Mensch mehr sey als der Sabbath, oder der Sabbath um des Menschen willen, nicht aber der Mensch um des Sabbaths willen da sey. Zum deutlichen Beweis, wie hier Marcus den eigenthümlichen Inhalt seiner evangelischen Darstellung auf der Grundlage der beiden ältern synoptischen Evangelien durch Combination und Reflexion gewinnt, fehlt bei ihm die zweite jener beiden Erzählungen, welche die Heilung des Kranken am Sabbath betrifft. Er hat sie nicht mehr nöthig, da er ihren wesentlichen Inhalt schon durch den allgemeinen, aus ihr abstrahirten Satz sich angeeignet und zur rationellen Motivirung des Schlusssatzes der vorangehenden Erzählung verwendet hat, während dagegen sich kaum denken lässt, wie der den Sinn der Reden und Handlungen Jesu so treffend bezeichnende allgemeine Satz, wenn er gleich anfangs in der bestimmten Form, die er bei Marcus hat, ausgesprochen war, von Matthäus und Lucas völlig verschwiegen werden konnte. Es ist demnach hieraus zu sehen, wie Marcus in seiner evangelischen Darstellung auch darauf bedacht ist, der evangelischen Ueberlieferung durch Reflexion nachzuhelfen, indem er bei aller Abkürzung des

Inhalts auch wieder eigene Zusätze macht, um entweder zur Verdeutlichung und Veranschaulichung etwas einzuschieben, oder durch Explication des implicite in der geschichtlichen Erzählung schon Enthaltenen, die Darstellung wenigstens formell mehr abzurunden. Unter den Gesichtspunct solcher Fälle gehört unstreitig auch die Stelle Marc. 10, 12, die man demnach sehr unrichtig verstehen würde, wenn man in ihr etwas Anderes finden wollte als das rein Formelle, dass Marcus aus dem Grunde, weil zuvor von Mann und Weib die Rede ist, auch vom Weibe sagen zu müssen glaubte, was bei Matthäus nur vom Manne gesagt ist. Nur die in den Worten Jesu enthaltene Gleichstellung der beiden Geschlechter schien ihm zu fordern, auch die Frau, die sonst nur als der leidende Theil bei der Scheidung betrachtet wird, zu einem activen Subject bei derselben zu machen. Und wenn nun so in beiden Sätzen von einer gleich activen Betheiligung bei der Ehescheidung die Rede ist, sowohl von einem ἀπολύειν τὴν γυναῖκα von Seiten des Mannes, als einem ἀπολύειν τὸν ἄνδρα von Seiten des Weibes, wird dadurch nicht um so wahrscheinlicher, dass es auch bei Marcus ursprünglich nicht χωριζέσθω, sondern χωριζέτω hiess, und der Gegensatz zu ὃ ὁ θεὸς συνέζευξεν nicht das ist, was an dem ἄνθρωπος geschieht, sondern was er selbst thut im Widerspruch mit demjenigen, was Gott gethan hat?

Hr. D. Hitzig möchte, wie schon bemerkt worden ist, in der von ihm behandelten Stelle auch eine Bestätigung seiner Ansicht von dem Ursprung des Marcusevangeliums erblicken. Er ist ein Hauptvertreter der Ansicht, nach welcher dieses Evangelium an der Spitze unserer kanonischen Evangelien die älteste, schon zur Zeit des Apostels Paulus vorhandene Evangelienschrift seyn soll. So vielen Beifall auch diese Ansicht in der neuesten Zeit gefunden zu haben scheint, so wenig hat sie gleichwohl einen festeren Grund der Wahrscheinlichkeit gewinnen können, und ich muss mich

auch jetzt noch ebenso entschieden gegen sie erklären, wie früher [1]). Die Frage über den Ursprung und Charakter des Marcusevangeliums kann nur in dem Verhältniss, in welchem es zu den beiden andern synoptischen Evangelien steht, zur Entscheidung gebracht werden, und es muss daher die Hypothese von der Priorität des Marcusevangeliums in demselben Grade an Wahrscheinlichkeit verlieren, in welchem es gelingt, auch solche Stellen, in welchen es am meisten auf Originalität und Selbstständigkeit Anspruch machen zu wollen scheint, auf denselben Charakter der Abhängigkeit zurückzuführen, welchen der mit den beiden andern Evangelien so gleich lautende Inhalt sehr wahrscheinlich macht, oder als blosse Reflexionen und logische Folgerungen nachzuweisen. Da diess nur auf dem Wege des Inductionsbeweises geschehen kann, so möge hier neben den beiden besprochenen Stellen Marc. 2, 27 und 10, 9 noch eine weitere Bemerkung dieser Art gleichfalls als Nachtrag zu meiner Schrift über das Marcusevangelium ihre Stelle finden.

In der Leidensgeschichte Jesu hat nur Marcus 15, 25 die Angabe, dass Jesus um die dritte Stunde, d. h. um neun Uhr Vormittags, gekreuzigt worden sei. Es stimmt diess gut zu der Angabe des Matthäus 27, 45 und des Lucas 23, 44, dass um die sechste Stunde, d. h. um zwölf Uhr des Mittags, eine grosse Finsterniss eingetreten sei und bis zur neunten Stunde, d. h. Nachmittags drei Uhr, dem Zeitpunct des Hinscheidens Jesu, gedauert habe, weniger aber soll es zu der Stelle Joh. 19, 14 passen, nach welcher Jesus ungefähr um die sechste Stunde zur Kreuzigung abgeführt wurde. Man findet es unwahrscheinlich, dass die Gerichtshandlung vom Morgen (Joh. 18, 28) bis Mittag gedauert und Jesus nur wenige Stunden am Kreuze gehangen

1) Vgl. meine Schrift über das Marcusevangelium S. 153 f.

habe. Ewald, welcher es für eine blosse Abkürzung gehalten wissen will, dass Matthäus und Lucas die von der ältern Erzählung Marc. 15, 25 angegebene Stunde der Kreuzigung auslassen, hat sich sogar zu der raschen Behauptung hinreissen lassen: aus Joh. 19, 14 (vgl. 18, 28) folge unweigerlich, dass der Apostel Johannes ganz abweichend von den übrigen Evangelisten und von Josephus die Stunden ganz so wie wir jetzt zähle, wobei sich dann aus dem Zusammenhang jeder besondern Rede leicht ergebe, ob wie Joh. 1, 40 und 19, 14 Morgen- oder wie 4, 6. 52 Abendstunden gemeint seien[1]). Es ist diess nicht nur höchst willkürlich und grundlos, sondern es wird dadurch auch nicht einmal etwas gewonnen, da nach dieser Zeiteintheilung die ganze Verhandlung von 18, 28 — 19, 14 zwischen die πρωΐα und die sechste Stunde des Morgens fällt und nach derselben die Kreuzigung so schnell vor sich geht, dass die Differenz zwischen Marcus und Johannes noch immer gross genug ist. Das Verhältniss dieser verschiedenen Angaben lässt sich nur so bestimmen: den sichersten Haltpunct bieten unstreitig die beiden Stellen bei Matthäus 27, 45 und Lucas 23, 44 dar. Je bedeutungsvoller die Finsterniss war, die während der Kreuzigung Jesu eingetreten seyn sollte, je allgemeiner und ergreifender der Eindruck, welchen sie machte, um so mehr war es hier am Orte, auch die Zeit anzugeben, um zu sagen, dass gerade in der Zeit, in welcher eine solche Erscheinung am auffallendsten seyn musste, um die Mittagsstunde, plötzlich die Tageshelle in nächtliches Dunkel sich verwandelt habe. Hatte man den Anfang der Finsterniss bestimmt, so lag es nahe, auch das Ende nicht unbemerkt zu lassen, man liess sie so lange fortdauern, bis Jesus am Kreuze völlig verschieden war. Neh-

1) Geschichte Christus' und seiner Zeit. 2. Ausg. Göttingen 1857. S. 218. 484.

men wir nun an, Marcus habe diese beiden Zeitbestimmungen vorgefunden, so ist es ganz in der Weise des schriftstellerischen Charakters, wie er sich auch sonst in seinem Evangelium zu erkennen gibt, wenn wir die ihm eigene Zeitangabe der dritten Stunde nur als eine von ihm nach der Analogie hinzugefügte Bestimmung betrachten. Hatte die Kreuzigung Jesu mit der um die Mittagsstunde eingetretenen Finsterniss ihren Höhepunct erreicht, so schien es der Symmetrie gemäss, sie ebenso viele Stunden vorher ihren Anfang nehmen zu lassen, als sie nachher fortdauerte. Auf diese Weise lässt sich sehr leicht erklären, wie die Zeitbestimmung der dritten Stunde erst nachher hinzukam, wie sie dagegen, wenn sie schon ursprünglich vorhanden war, hinweggekommen seyn soll, oder ihre Auslassung bei Matthäus und Lucas als eine blosse Abkürzung anzusehen wäre, wird Niemand sehr wahrscheinlich finden können. So betrachtet kann die Differenz zwischen Marcus und Johannes keine sehr grosse Bedeutung haben, es kommt aber dabei noch zweierlei in Betracht, einmal, dass die Zeitbestimmung der sechsten Stunde, wie Johannes durch das hinzugesetzte ὡσεὶ 19, 14 ausdrücklich zu verstehen gibt, eine blos ungefähre ist, und sodann, dass das johanneische Evangelium über die Finsterniss, von welcher bei den Synoptikern die Rede ist, völlig schweigt. Es kann auch diess nicht für zufällig gehalten werden. Worin anders könnte aber der Grund hievon liegen, als in der allgemeinen Verschiedenheit der synoptischen und der johanneischen Anschauungsweise? So bedeutungsvoll in der Darstellung der Synoptiker die Finsterniss im Momente des Todes Jesu ist, als das sichtbarste Zeichen der grossen und allgemeinen Trauer über den Tod des Heiligen und die Sünde der Welt als die Ursache desselben, so wenig passt es dagegen in die Anschauung des johanneischen Evangeliums, den ganzen Hergang des Todes Jesu in ein so dichtes und düsteres

Dunkel gehüllt zu sehen. Wie dieses Evangelium vom Standpunct der Person Jesu aus gerade den Moment seines Todes als den entschiedensten Uebergang zu seinem δοξάζεσθαι betrachtet, so muss vor der lichten Glorie seiner Verherrlichung auch die Finsterniss weichen, mit welcher die Synoptiker die ganze den Gekreuzigten umgebende Welt sich bedecken lassen. Und wie wenn dem Verfasser dieses Evangeliums auch der ursprüngliche Zusammenhang nicht entgangen wäre, in welchem die beiden Zeitbestimmungen der sechsten und der dritten Stunde mit der angeblichen Finsterniss standen, hält er, indem er die Finsterniss unbeachtet lässt, auch die sechste Stunde nicht als fixe Zeitbestimmung fest, sondern lässt nur im Allgemeinen die Kreuzigung ungefähr um die sechste Stunde ihren Anfang nehmen. Je weiter er sich so von der Zeitbestimmung des Marcus entfernt und die Kreuzigung erst da beginnen lässt, wo sie nach den Synoptikern schon auf ihrem Höhepunct stand, um so mehr wird dadurch auch die Zeit verkürzt, in welcher Jesus sich am Kreuze befand, aber es ist auch diess ganz im Geiste eines Evangeliums, das überhaupt den Tod Jesu als blossen Uebergangspunct betrachtet.

XV.

Anzeigen und Bemerkungen.

1.

Paullini carmen eucharisticum prolegomenis et adnotationibus illustravit Ludovicus Leipziger Silesius. Vratislaviae, 1858. 56 S. 8.

Wir benutzen diesen Raum, um auf die ebenso gründliche, wie verdienstliche Erstlingsarbeit eines jungen Philologen aufmerksam zu machen, die für den Theologen vielleicht interessanter ist, als für die Fachgenossen ihres Verfassers. Das Eucharisticum des Paullinus wurde zuerst von Margarin de la Bignée als Appendix der *Bibl. Patr. Par.* 1589, aus einer Handschrift herausgegeben, welche nicht mehr wiederaufzufinden ist. Dann hat es nur Chr. Daum in seiner Ausgabe des *Paullinus Petrocorius, Lips.* 1686, mit Gaspar Barth's Noten abdrucken lassen, Wopkens dagegen keine Notiz von ihm genommen. Da jedoch das Gedicht (616 Verse), in welchem Paullinus sein eignes Leben beschreibt, um dadurch Gott für seine Wohlthaten zu danken, sowohl für seine Zeit nicht übel ist, als auch werthvolle historische Notizen über eine Periode enthält, für welche die Quellen ziemlich spärlich fliessen, schien dasselbe die Vergessenheit, in welche es seit Daum gerathen war, nicht zu verdienen, und Hr. Leipziger würde sich schon dadurch, dass er uns einen neuen, leicht zugänglichen Abdruck verschaffte, Ansprüche auf unsere Dankbarkeit erworben haben. Er hat jedoch mehr gethan, indem er den vielfach entstellten Text nachbesserte, wobei ihm die von

Fr. Haase's Hand an der Daum'schen Ausgabe beigeschriebenen kritischen Bemerkungen zu Statten kamen, und in seinen Prolegomenis die Frage nach der Person dieses Paullinus zu erledigen sucht. Die Adnotatio aber fördert das nicht gerade leichte Verständniss des Gedichtes wesentlich theils durch Angabe des Sinnes, theils durch Ermittelung der Reminiscenzen aus Virgil, Prudentius und Ausonius, theils endlich durch sachliche Aufschlüsse. Einzelnen Stellen des Textes, an denen Hr. Leipziger anstiess, lässt sich leicht helfen; z. B. V. 115 *ultro libens aliquem jam me mihi ipse videbar* durch *jam in me* (vgl. 306), V. 130 *neve hi sufficeret*, wo Barth *ne mihi officeret* liest, durch *neve his (sc. studiis) officeret*, V. 127 *Quae pater* durch *Vae pater* — denn mit diesen Worten beginnt der Nachsatz. Doch das liegt dem Zwecke dieser Zeitschrift fern.

M. Schmidt.

2.

Eine orthographische Bemerkung.

Nach dem vorigen Hefte dieser Zeitschrift S. 272 könnte ich veranlasst scheinen, die Schreibung „*Marissid*" zu vertheidigen, des arabischen Titels eines bekannten und sehr nützlichen geographischen Lexikon, welches Juynboll vom J. 1852—54 edirt hat. Ich muss jedoch solche Vertretung ablehnen, schon darum, weil ich dadurch mir selbst widersprechen würde. Wie ich jenen Namen schreibe, ist aus meinen Citaten des Werkes in meinen numismatischen Aufsätzen in der Zeitschrift der deutsch-morgenländ. Gesellsch., z. B. Bd. XI Heft 3 S. 454, hinlänglich zu ersehen. Dort steht „*Marassid*", wie das das einzig Richtige ist, wenn man nämlich den scharfen Laut des Ssad durch zwei *s* wiedergibt.

Stickel.

Berichtigungen zu Heft 2.

In Heft 2 dieses Jahrgangs sind ausser den bereits S. 224 und S. 280 angezeigten Berichtigungen noch folgende mitzutheilen, welche namentlich die vortreffliche Abhandlung von Lic. Wilkens über Port-Royal oder den Jansenismus in Frankreich betreffen, wobei ich dem Hrn. Verleger, der sich der guten Ausstattung dieser Zeitschrift so ernstlich angenommen hat, die Erklärung schuldig bin, dass die grosse Anzahl der Druckfehler lediglich der Beschaffenheit der eingesandten Handschrift zur Last fällt.

S. 153 Z. 14 v. u. l. kriegen st. bringen. S. 161 Z. 8 v. u. l. nun st. nur. S. 164 Z. 5 v. o. l. wollen st. sollen, Z. 21 v. u. l. wendet euch st. sendet mich. S. 171 Z. 21 v. o. l. Kind st. Kinde. S. 174 Z. 6 v. u. l. Sourdis st. Fourdis. S. 175 Z. 14 v. o. l. ausser st. von aussen. S 178 Z. 9 v. o. l. Aix st. Aire. S. 180 Z. 20 l. überzuckern st. übergucken. S. 182 Z. 6 v. o. l. Werkes st. Volkes, Z. 22 v. o. l. Gefühle st. Gesichte. S. 184 Z. 21 l. Glanzes st. Zwanges. S. 188 Z. 3 l. woher st. wohin. S. 193 Z. 12 v. o. l. Bajus st. Buches, Z. 22 v. o. l. und st. um. S. 194 Z. 26 l. es st. er. S. 198 Z. 5 v. u. l. regierten st. agirten. S. 199 Z. 3 v. o. l. Brocken st. trocken, Z. 15 v. o. l. leben st. beten. S. 205 Z. 15 ist der ganze Absatz S. 222 Z. 17—22 einzuschalten. S. 209 Z. 26 v. o. l. durch st. für. S. 213 Z. 3 v. o. l. Perefixe st. Prefixe. S. 215 Z. 13 v. o. l. Alet st. Abet, Z. 16 v. o. l. Barberini st. Barboint. S. 219 Z. 3 v. u. l. Oates st. Vates. S. 220 Z. 11 v. o. l. Verbannten st. Verkannten. S. 222 Z. 12 v. o. l. untreu st. nicht untreu. —! S. 267 Z. 9 v. o. l. vor st. von. S. 269 Z. 9—7 v. u. l.: Auch die an sich nur von Entzückung zeugenden Worte des Petrus bei der Verklärung, welche Marcus 9, 6 als unbedacht entschuldigt st.: Auch die Ansicht über Marc. 9, 6, wo die an sich nur von Entzückung zeugenden Worte des Petrus bei der Verklärung als unbedacht entschuldigt.

D. Hilgenfeld.

XVI.

Das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen.

Von

D. A. Hilgenfeld.

(Fortsetzung und Schluss.)

II. Die vermittelnden Ansichten über das Johannes-Evangelium.

Der unbeabsichtigte Erfolg von Ewald's Behandlung des Johannes-Evangelium ist in der That kein anderer gewesen, als dass selbst Diejenigen, welche auf seine Worte viel zu geben gewohnt sind, in der Ueberzeugung bestärkt wurden, es verhalte sich mit dem vierten Evangelium keineswegs so, wie Ewald versichert. Es ist daher sehr bezeichnend, dass gerade im Gefolge von Ewald's „Geschichte Christus und seiner Zeit" zwei vermittelnde Ansichten hervortraten.

Der Erste, welcher nicht bloss den Vertheidigern, sondern auch den Gegnern der überlieferten Ansicht über das Johannes-Evangelium gerecht zu werden suchte und gegen Ewald's Vertheidigung starke Bedenken äusserte, war Ch. H. Weisse in der Schrift über: „Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium" Leipz. 1856, S. 30 f. Derselbe erinnert zunächst daran, dass das Johannes-Evangelium ganz fern von der synoptischen Ansicht sei, welche der Wundergabe Jesu eine Stetigkeit der

Uebung beilege und Jesum diese Uebung als seinen Lebensberuf, als sein tägliches, ihm aufgetragenes Geschäft betrachten lasse. Der vierte Evangelist nehme vielmehr in recht auffallender Weise einen Anlauf dazu, die nach seiner Vorstellung von Jesu einzeln verrichteten Wunder, wenigstens die in Galiläa geschehenen, zu zählen (Joh. 2, 11. 4, 54), und wenn er auch diesen Ansatz nicht in folgerechter Weise durchführt, so sehen wir ihn doch allenthalben die von ihm an verschiedenen Stellen seines Berichts einzeln erzählten Wunderthaten in einer Weise betonen, in einer Weise an sie als einzelne seine Stellung zum Volke und den gesammten Verlauf seiner Lebensschicksale knüpfen, welche umgekehrt den Synoptikern fern ist. Ausserdem sei die symbolische Erklärung der Wunder, welche Ewald z. B. bei der Hochzeit zu Kana, aber auch bei der Brodspeisung anwende, gerade bei dem Johannes-Evangelium am wenigsten angebracht und es würde unbegreiflich bleiben, wie solches Verständniss in einem apostolischen Augenzeugen zum Glauben an das sinnliche, factische Wunder, welches sich zu dem geistigen Sinne eben nur als Bild, als Gleichniss verhält, habe werden können. Ein weiterer Zug, welchen Weisse geltend macht, betrifft das Verhältniss Jesu zu dem Täufer Johannes. Schreibe man bereits dem Täufer jenen mächtigen Geistesblick zu, welcher dazu gehörte, um in Jesu den Messias zu erkennen, so zerreisse man durch einen ebenso natur- als geschichtswidrigen Gewaltstreich die untheilbare Einheit des gotterfüllten Selbstbewusstseins Jesu, dessen Inhalt nicht durch ein fremdes Bewusstsein als das, was er ist, erkannt werden kann. Solcher Unnatur, solcher Unnatur, solcher Verleugnung des einfachsten Grundgesetzes aller Geistesentwickelung habe sich die Darstellung des vierten Evangelisten schuldig gemacht, indem sie den Gott in Christus früher durch den Täufer, als durch Christus, oder wenigstens durch den Täufer unabhängig von Christus, gefun-

den werden lasse. Endlich macht Weisse auf den Widerspruch der johanneischen Darstellung gegen „die einfach gediegene Grundanschauung der Synoptiker" aufmerksam, nach welcher Jesus ausschliesslich in Galiläa und der nächsten Nachbarschaft wandelte, wirkte und lehrte, bis zu dem Zeitpuncte, da sein gottverhängtes Geschick, welches nur in Jerusalem erfüllt werden konnte (Luk. 13, 33 vgl. Marc. 10, 33 u. Parall.), ihn dorthin rief. Durch die hohe innere Wahrheit dieser Darstellung werde die Unwahrheit und Unnatur der johanneischen, welche den Faden ihrer Erzählung an die Voraussetzung alljährlicher Festreisen nach Jerusalem anknüpfe, in ein grelles Licht gestellt. Insbesondere leuchte die Urtheilslosigkeit des vierten Evangelisten vielleicht an keiner Stelle stärker hervor, als bei der Tempelreinigung, welche derselbe in den Beginn der Laufbahn Jesu verlegt [1]).

1) Beiläufig macht Weisse S. 61 f. auch noch eine sehr richtige Bemerkung. Das Johannes-Evangelium ziehe sich mit einer beinahe blöden Schüchternheit hinter die Autorität seines apostolischen Gewährsmannes zurück, den es doch mit Namen zu nennen sich scheue. Wie habe man es doch übersehen können, dass ein derartiges Versteckspiel des Schriftstellers mit seiner eigenen Persönlichkeit, wie man hier den Apostel spielen lässt, ganz und gar unerhört ist in den Kreisen des biblischen und des christlichen Alterthums? Man rechne es dem Johannes als eine liebenswürdige Bescheidenheit an, dass er sich, ohne Nennung seines Namens, als den von Christus geliebten Jünger bezeichnet, und man wolle nicht bemerken, welche anmaassende Selbstüberhebung über seine Mitjünger in dieser Selbstbezeichnung, wäre sie wirklich von ihm ausgegangen, liegen würde. „Es würde diese Selbstüberhebung, die schnödeste, die in dem Jüngerkreise überhaupt denkbar ist, da ja dort die Liebe des Meisters weithin für den ersten aller Vorzüge gelten musste, — es würde dieselbe als um so unverantwortlicher haben erscheinen müssen, je nachdrücklicher der Herr selbst, und zwar unter ausdrücklicher Mitbeziehung gerade auf Johannes, die Zumuthung von Bevorzugungen eines Jüngers vor den andern zurückgewiesen hatte (Marc. 10, 35 f.). Wie Schüler und Freunde zu einer solchen Bezeichnung des Apostels gekommen sein mögen, begreift sich und wird gerade durch jenen Vorfall, den uns die Synoptiker erzählen, noch leichter begreiflich, nimmermehr aber, wie der Apostel einen solchen Vorzug öffentlich habe für sich in Anspruch nehmen können, und am wenigsten, wie

Nach allen diesen gegen Ewald gerichteten Bemerkungen erklärt Weisse S. 48 ausdrücklich, es wäre gewiss nicht zu verwundern, „wenn manche Leser des Ewald'schen Buches, wenn unter diesen Lesern gerade vorzugsweise die wohlgesinnten, die mit der trefflichen Grundgesinnung des Buches am meisten übereinstimmenden, aus ihm mit viel grösserer Evidenz, als aus den Schriften aller bisherigen Gegner dus vierten Evangeliums, für sich die Ueberzeugung hervorgehen sähen, dass die Sache dieses Evangeliums eine verlorene ist." Gegen diesen eigenthümlichen Erfolg Ewald's werden nun zwar die „übelgesinnten", mit der Grundgesinnung seines Werks gar nicht übereinstimmenden Leser wenig einzuwenden haben. Um so mehr müssen sie aber dadurch überrascht werden, dass Weisse selbst plötzlich die Sache des Johannes-Evangelium für noch gar nicht verloren erklärt!

Derselbe Gelehrte, welcher das Recht der Gegner der überlieferten Ansicht über das Johannes-Evangelium so sattsam dargethan hat, tritt auf einmal S. 49 f. mit nicht geringerm Eiferfür das vollgültige Recht der Vertheidiger auf. „Die Vertheidiger haben ein gutes Recht für sich, wenn sie sich auf die Reihe der äussern Zeugnisse für die Authentie des Johannes-Evangelium stützen, die ganz neuerlich noch durch einige sehr beachtenswerthe vermehrt worden sind, und wahrlich nicht weniger, wenn sie sich zugleich auf das Zeugniss des Geistes für ein immerhin nicht ganz leicht nachzuweisendes Etwas in den unter dem Namen des Apostels Johannes uns überlieferten Urkunden berufen, auf ein Etwas, welches wir so, wie hier, nur in den ächten Werken des apostolischen Zeitalters antreffen, nicht in den künstlich ihnen nachgebildeten, auf Täuschung berechneten des nachfolgenden

er auf den Einfall kommen konnte, ihn als Bezeichnung seiner Persönlichkeit in einer historischen Darstellung auf so kecke Weise anzubringen."

Jahrhunderts". Es habe etwas äusserst Bedenkliches und drohe alles Fundament eines ächten Geschichtsglaubens nicht bloss auf diesem Gebiete zu erschüttern, wenn man dieses Geisteszeugniss abzuleugnen wage und den einstimmigen Glauben der alten Kirche an einen apostolischen Ursprung jener heiligen Urkunde Lügen strafe. Da hätten wir bei Weisse auf einmal ganz dieselbe Sprache, welche die neuere Kritik von ihren verstocktesten Gegnern zu hören gewohnt ist! Gegen den nachapostolischen Ursprung des Johannes-Evangelium hat man eine ganze Wolke von äussern Zeugnissen, vor Allem aber ein inneres Geisteszeugniss zur Verfügung! Und je mehr dieses Geisteszeugniss bei Weisse auf ein schwer auszudrückendes „Etwas" hinauskommt, desto schwerer ist es überhaupt zu fassen und zu widerlegen. Wie ist es aber möglich, dass ein und derselbe Forscher gegen und für die herkömmliche Ansicht über das Johannes-Evangelium mit gleichem Eifer auftreten kann? Nur dadurch, dass das Johannes-Evangelium selbst zugleich apostolisch und nicht-apostolisch sein soll. Die Vermittelung dieses schroffen Widerspruchs liegt in der Theilungs-Hypothese deren jetziger Hauptvertreter eben Herr Dr. Weisse ist.

Es gilt, versichert uns derselbe, dem Vorurtheil zu entsagen, dass das vierte Evangelium in der Gestalt, wie wir es besitzen, eine Einheit der schriftstellerischen Form und eine Gleichartigkeit der Bestandtheile seines Inhalts zeige, wie man wenigstens die letztere bei den andern Evangelien jetzt allgemein nicht mehr voraussetze. Wie Weizsäcker aus dem Logos-Evangelium die Reden Christi als von der Logoslehre noch unberührt auszuscheiden sucht, so unternimmt es Weisse, aus dem nachapostolischen vierten Evangelium einen ächt apostolischen Kern herauszuschälen. Der Versuch einer solchen Unterscheidung zwischen Kern und Schale dieses Evangeliums soll uns sehr erleichtert sein durch den Besitz einer kostbaren Urkunde, in welcher ein

günstiges Geschick uns recht ausdrücklich den Schlüssel zum richtigen Verständniss des Johannes-Evangelium habe bewahren wollen, einer Urkunde, welche dennoch mit unbegreiflicher Verblendung von beiden Parteien bis auf diese Stunde nicht dazu benutzt, sondern nur ganz nebenbei, als käme ihr eigenthümlicher Charakter gar nicht in Betracht, in das Schicksal des Evangelium verwickelt worden sei. „Der erste johanneische Brief ist die Urkunde, die ich meine. Durch äussere Zeugnisse so sicher beglaubigt, wie nur irgend eine andere Schrift des Neuen Testaments, ist dieser Brief zugleich von einer innern Beschaffenheit, welche auch nicht dem leisesten Zweifel an seiner apostolichen Aechtheit Raum gegeben haben würde, wenn nicht sein unleugbares Verwandtschaftsverhältniss zum Evangelium ihn in die kritischen Fragen über das letztere hineingezogen hätte.“ Habe man erst den Muth gefasst, zu fragen, nicht ob das Evangelium, sondern was in dem Evangelium ächt ist: dann erst werde man finden, dass der Brief zur Beantwortung dieser Frage in der That unschätzbare Dienste leiste. Eine wirkliche Stilverwandtschaft und zwar eine im höchsten Grade frappante und charakteristische, eine solche, die bei der tiefen und mächtigen Originalität auf beiden Seiten dem Verdacht einer Nachahmung auf der einen oder andern Seite durchaus keinen Raum giebt, finde wirklich statt zwischen dem Briefe und den lehrenden oder betrachtenden Theilen des Evangeliums, wozu ausser dem Prologe vornehmlich die Christusreden gehören. Denn Johannes lasse den Christus, den er redend einführt, allenthalben in demselben Tone und derselben Redeweise sprechen, in der er selbst spricht. „Dagegen findet zwischen dem Briefe und den erzählenden Theilen des Evangelium durchaus keine solche Stilverwandtschaft statt, die nicht sehr wohl auch könnte auf Rechnung eines Nachahmers gesetzt werden. — Auch in sachlicher Hinsicht besteht zwischen den erzählenden Theilen des Evangelium

einerseits, den lehrenden und betrachtenden des Evangelium und des Briefes andrerseits ein Unterschied, ja ein Gegensatz und Widerspruch, der schon für sich allein genommen uns berechtigen würde, auf verschiedene Verfasser für jene und für diese, für diese unter sich aber auf einen und denselben Verfasser zu schliessen, so lange dieser Schluss nicht durch andere entscheidende Gegengründe widerlegt wird." Gleich den bewährtesten und unzweifelhaftesten der paulinischen Briefe sei auch der erste johanneische Brief „von allem dem sinnlich supranaturalistischen Wunderglauben völlig frei, den wir an den Erzählungen des Evangelium zu beklagen fanden und durchaus nur von einer geistigen, idealen Vorstellung von Christus und der Gotteskraft in Christus erfüllt." Der Brief habe von der Auferstehung Christi durchaus nur den ideell gehaltenen, jede Vorstellung von irdischer Leiblichkeit des Auferstandenen ausschliessenden Begriff, den wir allenthalben auch bei Paulus, den wir namentlich in jener für die wahre Beschaffenheit des wunderbaren Ereignisses so entscheidenden Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen in 1. Kor. Cap. 15 wiederfinden. „Nun aber verdient fürwahr die höchste Aufmerksamkeit auch dies, dass wir genau dieselbe Idealität und Geistigkeit des dort als bevorstehend verkündigten Ereignisses, ganz dieselbe Entfernung von den trübenden Elementen, welche sich in den Schlusscapiteln des Evangelium der Erzählung des Geschehenen beigemischt haben, auch in den ausführlichen Abschiedsreden des johanneischen Christus Cap. 14—17 antreffen. Man gehe diese vier Capitel genau von Anfang bis zu Ende durch und frage sich, ob unter den vielfachen Hinweisungen auf Fortdauer oder Wiederkehr einer geistigen Gemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern auch nur eine ist, die, für sich allein oder in ihrer nähern Umgebung betrachtet, als die Vorhersagung einer derartigen Auferstehung des Leibes aus dem Grabe würde verstanden

werden können, wie solche im 20. Capitel allerdings berichtet wird. Der Uebergang vom Tode zum Leben wird dort, so wird Jeder finden, der sich nur einfach, ohne rückwärts oder vorwärts zu blicken, dem Eindrucke jener herrlichen Abschiedsworte hingiebt, von dem abscheidenden Meister ganz nur in dem entsprechenden Sinne prädicirt, wie er in dem Briefe (Cap. 3, 14) von den lebenden Jüngern selbst prädicirt ist; es ist von der geistigen Auferstehung die Rede, die, so diesseits wie jenseits, so jenseits wie diesseits in jedem Wiedergeborenen, wie viel mehr in dem Erstling der Wiedergeborenen, in dem Führer zum Leben stattfindet. Und nicht dies allein, sondern die didaktischen Partien des Evangelium, der Prolog, die ausführlicheren, von der Erzählung als solcher sich deutlicher abhebenden Christusreden, und was sonst etwa noch hieher zu rechnen sein möchte, das alles ist so rein als irgend möglich gehalten von der grob sinnlichen Wundervorstellung, von welcher die erzählenden Partieen rein zu waschen auch dem neuesten Lobredner dieses Evangelium, so gern derselbe auch gerade dies darin finden möchte, keineswegs gelungen ist. Ueberhaupt, wenn wir nur diese Partien des Evangelum in's Auge fassen, so dürfen wir von ihnen mit vollem Rechte sagen, dass sie an edlem geistigem Gehalt dem stilverwandten Briefe in jeder Hinsicht ebenbürtig sind. Von ihnen gilt es fürwahr, dass das Gefühl, welches zu allen Zeiten in der Christenheit für sie gesprochen hat und als ein Zeugniss des heiligen Geistes für ihren apostolischen Charakter empfunden worden ist, die Gläubigen in der That nicht betrogen hat." Die ächt apostolischen Grundbestandtheile des Evangelium, welche die Reden Jesu freilich nicht so treu und wörtlich, wie es bei den Synoptikern der Fall ist, sondern durch die Eigenthümlichkeit des Lieblingsjüngers hindurchgegangen enthalten, sind nun nebst dem johanneischen Briefe durch und durch von einer einheitlichen Idee beseelt,

in so durchgehender, gewissermassen selbst ausschliesslicher Weise, wie neben ihnen vielleicht keine andre Schrift des Neuen Testaments. „Es ist die Idee von Christus als dem Mensch gewordenen, im Fleisch, das heisst in Gestalt einer lebendigen Persönlichkeit dem Menschen von Angesicht zu Angesicht erschienenen und anschaulich gewordenen Logos oder Gottessohn. Es ist diese Idee, nicht in dem Sinne des spätern supernaturalistischen Kirchenglaubens, sondern in dem menschlich wahren, aus ächtester und tiefster, durch und durch persönlicher Glaubensanschauung geschöpften, aber auch der Speculation, der mehrere unter den Aposteln des Herrn nicht fremd waren, sich bewährenden Sinne, welcher in Christus nicht mehr und nicht weniger als das sittliche Charakterbild der Gottheit, die gediegene persönliche Vollgestalt der göttlichen Herrlichkeit erblickt. Sie, diese Idee ist das alleinige Thema, sowohl der Betrachtungen, die Johannes in seiner eigenen Person anstellt, als auch der Lehraussprüche, die er seinem Christus in den Mund legt.“ Auf dieser Grundlage soll dann das Evangelium selbst entstanden sein, in dem Bestreben, „aus den didaktischen Aufzeichnungen des Apostels und aus den Erinnerungen an seine gelegentlichen mündlichen Mittheilungen über die Lehre und über mancherlei Einzelheiten aus der Lebensgeschichte seines göttlichen Meisters ein schriftstellerisches Ganze zu bilden, welches dann freilich, absichtlich oder unabsichtlich, das Gepräge der Idee tragen musste, von der jene Mittheilungen beseelt und durchdrungen waren.“ „Alles scheint zu der Annahme zu nöthigen, dass der Entwurf und die Ausführung dieser Evangelienschrift in einem sehr einsam stehenden, von dem Verkehr mit den damaligen Hauptheerden evangelischer Verkündigung und kirchlicher Lehrthätigkeit entfernten Kreise persönlicher Schüler und Freunde des Johannes ausgegangen ist, nicht zu spät nach des Apostels Heimgange. Denn je später wir den Ursprung des Evange-

liums ansetzen, desto mehr erschwert sich uns die Erklärung dieser isolirten Stellung seines Urhebers, die Erklärung seiner offenbaren Unbekanntschaft mit dem Inhalt unsrer synoptischen Evangelien und der ihnen verwandten schriftlichen Darstellungen, deren, wie wir wissen, eine gar nicht geringe Anzahl im Umlaufe war." Nichts nämlich, versichert Herr Dr. Weisse S. 57, kann grundloser, nichts dem klar vor Augen liegenden Charakter des Inhalts und der Form der johanneischen Evangelienschrift widersprechender sein, als die so allgemeine, von Ewald so gut wie von der Tübinger Schule der alten, um den wirklichen Charakter der Urkunde völlig unbekümmerten Ueberlieferung blindlings nachgesprochene Voraussetzung einer Absichtlichkeit der Ergänzung und Berichtigung der synoptischen Berichte durch die johanneischen. Weisse hat zwar, aufrichtig gestanden, keine allzu hohe Meinung von der schriftstellerischen Kunst des Bearbeiters der johanneischen Evangelienschrift. Derselbe scheint ihm mit ebenso geringer Kunde des wahren Sachverhalts der von ihm erzählten Begebenheiten als mangelhaftem Verständniss der seelenvollen Auffassung, der wunderbar hohen und kühnen Idee seines apostolischen Gewährsmannes, doch in vollkommen gutem Glauben an die Wahrhaftigkeit des von ihm Ueberlieferten geschrieben zu haben. Aber einen solchen Unverstand in der Beurtheilung, ein solches Ungeschick in der Verarbeitung und Nachbesserung, auch theilweise Widerlegung einer vermeintlich ihm vorliegenden, die seinige an Inhaltreichthum und Anschaulichkeit so weit übertreffenden Geschichtsdarstellung kann er ihm doch nicht zutrauen, wie er in jenem von seinen Vertheidigern ebenso wie von seinen Gegnern angenommenen Falle verrathen würde. Dagegen rühmt es Herr Dr. Weisse der von ihm vorgetragenen Ansicht über den Ursprung des Evangelium nach, dass sie auf das vollständigste und in einer Weise, wie keine

andre Ansicht weder der Gegner noch der Vertheidiger „des Evangeliums" [soll heissen: der herkömmlichen Ansicht über das Johannes - Evangelium] sich dessen rühmen kann, mit den in mancher Beziehung so räthselhaften und so schwierig zu deutenden Spuren seines Vorhandenseins und seiner Benutzung in den Kreisen der ältern Kirche bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunders stimme. Im gleichmässigen Gegensatze gegen die herrschenden Vorurtheile der Gegner „des Evangeliums" nicht minder wie seiner Vertheidiger, könnte es nicht nachdrücklich genug betont werden, wie die vielfachen Spuren der Bekanntschaft mit dem Inhalte des vierten Evangelium bei christlichen Schriftstellern bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, und wie sodann nach dem genannten Zeitpuncte das einstimmige Zeugniss der Kirche „wie, sage ich, dieses Beides zwar hinreicht, das gleichzeitige Vorhandensein dieser Urkunde und die Zurückführung ihres Ursprungs auf den Apostel Johannes, aber keineswegs, auch die wirkliche Verfasserschaft des Apostels zu beweisen." Dass das Evangelium den Häuptern und Anhängern der gnostischen Secten schon seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts bekannt und dass seine Benutzung ihnen ganz ebenso, wie die Benutzung andrer Evangelienschriften, kanonischer und apokryphischer, geläufig war: das könne, da es schon zuvor die grösste Wahrscheinlichkeit für sich hatte, jetzt, bei den Spuren solcher Benutzung, wie sie in der Schrift des Pseudo-Origenes so massenhaft vorliegen, nur die bodenloseste Willkür in Abrede stellen [1]). Ist aber das Vorhandensein

---

1) Diese massenhaften Zeugnisse verlieren freilich bedeutend an Gewicht, wenn man sie weniger nach dem Grundsatze: „die Menge muss es bringen", als nach der innern Beschaffenheit beurtheilt, welche uns namentlich bei Basilides ganz deutlich eine spätere, nicht ursprüngliche Gestalt seines Lehrbegriffs kund giebt, vgl. meine Abhandlung über das System des Gnostikers Basilides, Theol. Jahrb. 1856 S. 121—162 und

unserer Evangelienschrift bei jenen Häretikern ausser Zweifel gesetzt, so gewinnen dadurch auch die an sich selbst vielleicht zum Theil noch zweifelhaften Momente an Gewicht, welche für die Bekanntschaft kirchlicher Schriftsteller aus derselben Zeit mit ihrem Inhalte zu sprechen scheinen. „Man sage von beiden Seiten und nach beiden Seiten, was man wolle: es ist und bleibt gleich unbegreiflich, auf der einen Seite, wie ein authentisches, der Kirche bekanntes und erprobtes Werk eines der vornehmsten Apostel lange Zeit so wenig, so fast gar keine Beachtung finden konnte, wie dies doch bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts bis gegen die Zeit des Irenäus und des Tertullianus hin und in Schriften der Art, wie die pseudoclementinischen Homilien und Recognitionen, bei durchgängiger vollkommen geläufiger Bekanntschaft mit dem Inhalte der synoptischen Ueberlieferung, ganz notorisch der Fall ist; und auf der andern Seite, wie die ganz unleugbaren Spuren einer Bekanntschaft des Papias mit dem johanneischen Briefe, der Gnostiker aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und allerdings auch des Justinus Martyr und, wie nach dem jüngsten Funde nun gar nicht mehr bezweifelt werden kann, des Pseudo-Clemens, mit dem Evangelium, von dem doch die beiden Letzteren, gewiss nicht ohne guten Grund, einen ausgedehnteren Gebrauch zu machen unterlassen haben, zu erklären sind, wenn man die Voraussetzungen der Tübinger

---

deren Rechtfertigung in dem Anhange zu meinem Werke über die jüdische Apokalyptik S. 287 f. Wie sehr das System des Gnostikers Basilides den mir von Baur früher abgestrittenen principiellen Dualismus in der That hatte, kann man nun auch aus Baur's soeben erschienenen sehr lehrreichen Werke über die christliche Kirche vom Anfang des 4ten bis zum Ende des 6ten Jahrh., Tübingen 1859, S. 74 erkennen. Baur redet hier wieder ganz in meinem Sinne von dem „orientalisch gestalteten Dualismus“ der Lehre des Basilides, welche neben dem Manichäismus einen besondern Einfluss auf die dualistische Weltansicht des Priscillianus und seiner Anhänger ausgeübt hat.

Schule gelten lässt. Alles, was wir schon sonst wussten, und was wir neuerdings in so bedeutend vervollständigter Weise in Erfahrung gebracht haben, drängt uns zu der Annahme, dass das vierte Evangelium geraume Zeit hindurch vorhanden gewesen und hie und da im Einzelnen benutzt worden ist, bevor es zu einer so allgemeinen Geltung und kirchlichen Anerkennung kam, wie jene, deren die synoptischen Evangelien gleich von Anfang an sich erfreuten."

Herr Dr. Weisse ist jedoch nicht dabei stehen geblieben, nur im Allgemeinen seine Grundansicht von einer ächten Grundschrift des Apostels Johannes und ihrer Ueberarbeitung auszusprechen, sondern hat auch das Geschäft der Sonderung, welches er für die erste und dringendste Aufgabe der Evangelienkritik auf dem gegenwärtigvon der biblischen Wissenschaft erreichten Standpuncte hält (S. 56), selbst in Angriff genommen (S. 111 f.). Seinen eigenen frühern Versuch erkennt Weisse jetzt, so entschieden er sich immer noch zu denselben allgemeinen Grundsätzen bekennt, in dem Detail seiner Ausführung für den schwächsten Theil des Werks über die evangelische Geschichte. Damals habe es ihm noch an einem „Aperçu" gefehlt über Anlage und Beschaffenheit der schriftlichen Aufzeichnungen von des Apostels eigener Hand, welches überall ein hinreichend sicheres Merkmal hätte abgeben können für die Unterscheidung dessen, was dieser Urschrift angehört und was ihr nicht angehört. In Folge dieses Mangels habe die Sonderung dort nicht anders als unbefriedigend und überall im Einzelnen das Gefühl der Unsicherheit zurücklassend ausfallend können. Obwohl Herr Dr. Weisse nun auch eines „Aperçus," welches ihn dazu in Stand setzte, die ächte Johannesschrift vollständig und wörtlich aus der Ueberarbeitung des evangelischen Erzählers herzustellen, sich immer noch nicht zu rühmen vermag, so glaubt er doch um so weniger, mit jenen Ergebnissen einer weiter fortgesetzten

Untersuchung zurückhalten zu dürfen, welche ihn auf der einen Seite in der Ueberzeugung von der Richtigkeit der über die Composition (recht eigentlich *Com-positio*) des vierten Evangelium gefassten Grundansicht bestärkt, auf der andern einigermassen bedenklich gemacht haben, sich dem Glauben an die Möglichkeit einer buchstäblichen Ausscheidung aller ächten Bestandtheile von den unächten noch ferner hinzugeben. Der vierte Evangelist benutzte bei Ausarbeitung der fünf ersten Kapitel einen betrachtenden Aufsatz, „worin der Apostel Johannes in eigener Person, nicht in der Person des von ihm redend eingeführten Christus spricht.“ Diesem Aufsatze glaubt Weisse, ausser dem Prolog, in welchem jedoch V. 6—8. 15. 17. als vom Ueberarbeiter eingefügt auszuscheiden sind, vor Allem jene zwei Stücke des 3ten Capitels V. 13—21 u. V. 31—36 zutheilen zu dürfen, welche schon von einigen Auslegern für Zwischenreden des Apostels erkannt worden sind, und ausserdem noch Cap. 5, V. 19—27, mit Ausscheidung jedoch der Anfangsworte des 19ten und einiger Worte des 20ten, sowie auch des ganzen 24. Verses. Möglich, dass die dazwischen liegenden Theile der evangelischen Erzählung vielleicht noch einige Kernsentenzen enthalten, die sich als abgerissene Stücke jenes Aufsatzes betrachten lassen. So scheinen sich die Worte des Gesprächs mit Nikodemus Joh. 3; 6. 8. ganz dazu zu eignen, in dem Prolog nach V. 13 eine Stelle zu finden. Nicht ganz so leicht würde es fallen, auch für die Worte des Gesprächs mit der Samariterin 4, 23. 24 die bestimmte Stelle aufzufinden, „in welche sie mit gleicher Bequemlichkeit eintreten könnten.“ Mit gleicher Sicherheit, wie die Existenz jenes hinter den Erzählungen der ersten fünf Capitel sich versteckenden Aufsatzes, in welchem der Apostel aus seiner eigenen Person gesprochen hat, glaubt Herr Dr. Weisse ferner auch diess erkannt zu haben, dass die von ihrer Umgebung zu beiden Seiten so bestimmt sich abhebenden Christus-

reden des 14ten bis 17ten Capitels in Stil und Inhalt die Hand eines andern Verfassers verrathen, als die ihnen vorangehenden und nachfolgenden Erzählungsstücke, und zwar dieselbe apostolische Hand, welche, wie den ersten johanneischen Brief, so auch den Prolog des Evangelium nebst dessen so eben bezeichneten Fortsetzungen niedergeschrieben hat. Die wenigen in diese Redestücke eingeschobenen Ansätze einer dialogischen Behandlung (14, 5. 8 u. 9 bis zu den Worten: ἔγνωκάς με Φίλιππε; und dann wiederum V. 9 u. 10: καὶ πῶς σὺ λέγεις; — ἐν ἐμοί ἐστι, V. 22. 23. 31 die Worte ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, 16, 17—19. 29—32. 17, 1 bis zu den Worten καὶ εἶπε) lassen sich mit Leichtigkeit ausscheiden. „Was dann zurückbleibt, das bildet in sich selbst eine compacte Masse von so vollkommen reinem und ächt apostolischem Character, wie nur irgend etwas in der gesammten neutestamentlichen Ueberlieferung. „Man wird in dieser Masse auch den Umstand, dass diese Betrachtungen und Mahnreden, die uns, richtig aufgefasst, nur das tiefste Innere der Gesinnung und Anschauungsweise des Apostels erschliessen, von ihm dem Herrn selbst in den Mund gelegt sind, nicht allzu störend finden, sobald man sich nur einmal über die Eigenthümlichkeit des Standpuncts, von welchem der Apostel Johannes auf die von ihm aus dem Munde seines Meisters vernommenen Lehraussprüche und Verkündigungen zurückblikte und sich dieselben in seiner Weise zurechtzulegen trachtete, hinreichend verständigt hat.“ Die Hand des Ueberarbeiters, welcher diese Reden dem von ihm abgefassten Erzählungsganzen einverleibte und sie zu diesem Behufe mit jenen dialogisirenden Zwischensätzen ausstattete, kann sich übrigens leicht auch noch andere Freiheiten erlaubt haben. Es ist nichts weniger als unwahrscheinlich, dass auch von den Christusreden der vorangehenden Theile des Evangelium die einen oder die andern ursprünglich dem Zusammenhange jener von Johannes auf-

gesetzten Abschiedsreden angehört haben und von dem Erzähler nur in der Absicht, die von ihm entworfene Erzählungsstücke durch sie auszufüllen, davon abgetrennt worden sind. Wir sind vollberechtigt, noch andre schriftliche Aufzeichnungen des Apostels vorauszusetzen, wo die Annahme einer nur im Gedächtniss oder mündlicher Ueberlieferung bewahrten Erinnerung nicht ausreicht. „So namentlich für die längere Reden des fünften (von V. 30 an, denn V. 28 u. 29 halte ich, wie auch einige Worte des 32ten und des 31ten Verses für ein Flickwerk des Bearbeiters, wodurch derselbe den Zusammenhang mit dem Vorangehenden, aus jener andern Quelle Entlehnten herstellen wollte), des 8ten und des 10ten Capitels. Sie alle sind nicht nur eingeleitet von einer fremden Hand, sondern auch mehrfach unterbrochen durch Zusätze von eben dieser fremden Hand, aber doch deutlich genug von solcher Zuthat unterscheidbar.“ Nur ist es Herrn Dr. Weisse bis jetzt noch immer nicht gelungen, für diese und ähnliche Redestücke einen Zusammenhang aufzufinden, dem er sie als angehörend mit ebenso entschiedener Ueberzeugung bezeichnen könnte, wie seine Ueberzeugung von der Selbständigkeit und apostolischen Aechtheit der zwei vorhin bezeichneten Redemassen feststeht. „Der hohe, für die gründliche Erkenntniss des neutestamentlichen Offenbarungsinhaltes unermesslich folgenreiche Gewinn, welcher uns aus der im Grossen und Ganzen mit hinlänglicher Sicherheit, wenn auch nicht überall im Einzelnen mit buchstäblicher Genauigkeit zu vollziehenden Scheidung der Bestandtheile im johanneischen Evangelium zuwächst, liegt am Tage. Er besteht in der Möglichkeit der Erkenntniss jenes, von den mythischen Elementen der synoptischen und den schon durch dogmatische, zu einem supernaturalistischen Wunderglauben verirrte Reflexion getrübten der nachjohanneischen Darstellung

vollkommen freien, in reinster Idealität der Anschauung nur den wahren Thatbestand der grossen Offenbarungsthatsache erfassenden Lehrbegriffs von der Menschwerdung des göttlichen Logos in der Person Jesus von Nazareth, den einer der ersten unmittelbaren Jünger des Herrn in seinem Geiste ausgearbeitet und in wenigen kurzen, aber durch die Reinheit und Tiefe ihres Gehaltes wie durch den hohen Seelenadel ihres Ausdrucks allen nachfolgenden Zeiten vorleuchtenden Worten schriftlich niedergelegt hat" (S. 120).

Diese ganze Theilungs-Hypothese hat zwar bis jetzt ebenso wenig als die ganz ähnliche „positive" Kritik der paulinischen Briefe [1]) Anklang gefunden und durchaus nicht vermocht, die Ueberzeugung zu erschüttern, dass es sich mit dem Johannes-Evangelium ganz anders als mit dem des Matthäus und der so deutlich hervortretenden Verschiedenheit seiner Bestandtheile verhalte. Auch hat Herr Dr. Weisse für seine Ansicht im Grunde nur zuversichtliche Behauptungen vorgebracht, denen meistens ganz bestimmte Beweise des Gegentheils gegenübergestellt werden können. Es ist nur eine leere, längst gegebenen Nach-

1) Die Ergebnisse derselben, welche Weisse in seiner Philosoph. Dogmatik I. S. 144 f. mittheilt, bestehen darin, dass die unverfälschte und maassgebende Urkunde, welche wir von dem Apostel Paulus haben, abgesehen von dem kleinen Briefe an Philemon, nur der erste Korinthierbrief sein soll. Dagegen ist der zweite Korinthierbrief aus drei verschiedenen, zu verschiedenen Zeiten an die Gemeinde von Korinth gerichteten Sendschreiben zusammengesetzt, von denen das erste (C. 1—7) das späteste ist. In dem Römerbriefe ist (C. 9—11. 16, 1—20) ein andres Sendschreiben, gerichtet an eine kleinasiatische Gemeinde, wahrscheinlich zu Ephesus, eingeschoben. Der Philipperbrief besteht aus zwei Sendschreiben an die Gemeinde zu Philippi, von denen das zweite in seinem Eingange, wie alle diese Stücke, verstümmelt beginnt (3, 3). Die Briefe an die Römer und an die Philipper sind überdiess mit einer fortgehenden Reihe von Interpolationen durchwoben, ebenso die Briefe an die Galater und an die Kolosser. Auch der zweite Brief an Timotheus und der Brief an Titus haben noch einen kleinen authentischen Kern (2 Tim. 4, 9—22. Tit. 3, 12—15).

weisungen geradezu widerstreitende Behauptung, dass der vierte Evangelist mit eben so geringer Kunst als ohne alle Kenntniss von den synoptischen Evangelien geschrieben habe [1]). Und da die angebliche Grundschrift zuletzt gerade so umfasslich wird, als das nicht leicht nachzuweisende „Etwas“, welches in dem Johannes-Evangelium für seinen apostolischen Ursprung zeugen soll: so könnte man sich schon das Schlussurtheil Baur's genügen lassen, welcher in seiner Schrift über die Tübinger Schule S. 102 die ganze Ansicht Weisse's eine Halbheit der Vorstellung nennt, „welche nach keiner von beiden Seiten hin genügt, welche die organische Einheit des schriftstellerischen Ganzen unästhetisch zerstört und an den Verfasser eine Reihe von Zumuthungen macht, durch welche gleichfalls das an sich so zweideutige Verdienst, die Tradition der Kirche nothdürftig aufrecht erhalten und neben dem Bestreiter der Aechtheit auch den Apologeten derselben gemacht zu haben, gar zu theuer erkauft ist.“ Man nehme aber nur das Wenige, was nach einer Art von Begründung der Theilungs-Hypothese aussieht, näher in Augenschein! Man sehe das Johannes-Evangelium selbst einmal darauf an, ob es den angeblich so schroffen Gegensatz zwischen einer apostolischen Grundschrift und ihrer Ueberarbeitung durch den Evangelisten wirklich enthält. Müssen wir hier auf der einen Seite an den Erzählungen einen sinnlich supernaturalistischen Wunder-

---

1) Wie will Weisse die Unbekanntschaft des vierten Evangelisten mit den Synoptikern gar an solchen Stellen wie Joh. 3, 24. 4, 43. 44. 6, 1 f. 11, 2. 12, 1 f. und bei der Zeitbestimmung der Leidensgeschichte aufrecht erhalten! Zu demjenigen, was ich in meinem Werke über die Evangelien S. 325 f. zusammengestellt habe, füge ich hier auch noch die Zählung der beiden ersten galiläischen Wunder Joh. 2, 11. 4, 54 hinzu, welche offenbar auf die bekannte Vielheit solcher in den synoptischen Evangelien erzählten Wunder Rücksicht nimmt. Der Leser wird durch diese Zählung ganz ebenso wie durch die Bemerkung Joh. 3, 24 daran erinnert, dass das Erzählte noch vor die synoptische Geschichte fällt.

glauben beklagen, auf der andern Seite eine geistig ideale Vorstellung von Christus und der Gotteskraft in ihm bewundern? Halten wir uns doch nur gleich an den Prolog, welchen Weisse mit Ausnahme weniger Verse zu seiner Grundschrift rechnet und fragen wir, ob die angeblich apostolische Grundanschauung von dem fleischgewordenen Logos dem Sinne des spätern supernaturalistischen Kirchenglaubens denn wirklich noch so ganz fern steht, ob sie hier nicht mehr und nicht weniger ist, als „das sittliche Charakterbild der Gottheit, die gediegene persönliche Vollgestalt der göttlichen Herrlichkeit", welche in Christo die Gestalt einer lebendigen Persönlichkeit annahm? Der johanneische Prolog stellt den Logos doch schon vor der Weltschöpfung als eine göttliche Persönlichkeit dar, welche bei Gott war (1, 1: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). Derselbe braucht also bei seiner irdischen Erscheinung gar nicht erst eine „lebendige Persönlichkeit," sondern nur Fleisch (σάρξ) zu werden (1, 14). Und wo bleibt der vorgeblich so weite Abstand von dem spätern supernaturalistischen Kirchenglauben, wenn der Prolog doch V. 18 so ganz supernaturalistisch sagt: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο? Auch in dem Folgenden, was Weisse zu der apostolischen Grundschrift rechnet, erscheint ja der eingeborene Sohn Gottes so überweltlich, dass er durch die Liebe Gottes erst in den κόσμος gesandt werden muss (Joh. 3, 17), dass er geradezu ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος heisst (3, 31). Weil uns der johanneische Logos also von vorn herein in seiner reinen Ueberweltlichkeit entgegentritt, so steht, wie jeder Unbefangene sehen muss, auch die folgende Geschichtserzählung nicht in dem geringsten Gegensatz gegen diesen vorangestellten Grundbegriff, sondern es ist eben die in dem Begriffe des johanneischen Logos liegende Uebrweltlichkeit, welche in der Erzählung als göttliche Allmacht und All-

wissenheit hervortritt. Und ebenso wenig als sich aus dem johanneischen Logosbegriffe das Supernaturalistische hinwegschaffen lässt, darf man der johanneischen Erzählung jene geistige Idealität absprechen, welche Weisse nur in den lehrhaften Abschnitten seiner Grundschrift finden will. Mitten im Flusse der Erzählung steht ja jener grosse Ausspruch Joh. 4, 23. 24: „es kommt die Zeit und jetzt ist sie da, wo die wahren Verehrer den Vater anbeten werden im Geiste und in der Wahrheit; denn auch der Vater sucht solche Verehrer. Ein Geist ist Gott, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ Es ist nur ein unwillkürliches Zeugniss dafür, dass die johanneische Erzählung so ungeistig, wie sie sein soll, nicht ist, wenn Weisse S. 115 diesen Ausspruch gar zu gern in seine didaktische Grundschrift hinübernehmen möchte, wo sich freilich keine „bequeme Stelle“ für ihn auffinden lässt. Der ganze Gegensatz geistiger Idealität und einer supernaturalistischen Weltansicht liegt überhaupt erst in dem modernen Bewusstsein und darf nicht ungeschichtlich in das Johannes-Evangelium hinübergetragen werden. Dasselbe hört dadurch, dass es den Wunderglauben zu der höchsten Spitze des Supernaturalismus gesteigert hat, keineswegs auf, das vor allen andern pneumatische Evangelium zu sein. Die reine Ueberweltlichkeit des Christenthums stand zu jener Zeit, wie wir auch an der verwandten Gnosis sehen, in gar keinem Gegensatze gegen seine Geistigkeit, sondern war nur der erste, grundlegende Ausdruck dieser Geistigkeit, durch welchen das Christliche in seiner reinen Unendlichkeit erfasst und von allen endlichen, beschränkten Verhältnissen losgerissen ward. Bei den Abschiedsreden Joh. Cap. 14—17, welche übrigens auf die supernaturalistischen Wundererzählungen, auf die *ἔργα ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν* (15, 24), bestimmt zurückweisen, ist es vollends die reinste Selbsttäuschung, wenn Weisse in denselben sogar einen Gegen-

satz gegen den leiblichen Auferstehungsglauben des Evangelisten (C. 20) wahrnehmen will. Es ist hier ja nicht bloss davon die Rede, dass in Allen, welche Jesum lieben und sein Wort beobachten, der Vater und der Sohn Wohnung machen werden (14, 23); es wird auch auf die leibliche Auferstehung des Erlösers hingewiesen, wenn es 14, 19 heisst: „noch ein Kleines, und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, denn ich lebe, und ihr werdet auch leben." Und der Ausspruch Joh. 16, 16: „ein Kleines und ihr sehet mich nicht, und wiederum ein Kleines, so werdet ihr mich sehen" wird ja von dem johanneischen Christus 16, 19 f. ausdrücklich auf einen Tag (V. 23) bezogen, an welchem sich die Betrübniss der Jünger durch das Wiedersehen des Meisters in Freude verkehren wird. Weisse behauptet freilich, dieses Wiedersehen, bei welchem die zu voller Mündigkeit erhobenen Jünger den Meister nicht mehr fragen werden, schliesse jede Vorstellung von irdischer Leiblichkeit des Auferstandenen aus. Er erklärt aber auch, es verhalte sich hier nicht anders, als „allenthalben auch bei Paulus," namentlich Kor. 15. f., wo Paulus bekanntlich von dem Auferstehungsleibe redet. Wenn es sich nun auch nicht um die Leiblichkeit der Auferstehung überhaupt, sondern nur um die irdische Beschaffenheit derselben handeln soll [1]), so ist ja auch Joh. Cap. 20 die Leiblichkeit des Auferstandenen keineswegs grob irdischer Art, da derselbe Christus, welcher dem ungläubigen

1) Weisse sagt selbst S. 275 f., er habe es nirgends in Abrede gestellt, dass Paulus, und dass mit ihm wohl auch die unmittelbaren Jünger des Herrn sich eine voraussetzlich am dritten Tage nach dem Kreuzestode erfolgte Wiederbelebung oder Auferstehung als eine wesentlich zugleich leibliche dachten, als eine Verklärung zu der pneumatischen Leiblichkeit, welche der erstgenannte Apostel (1 Kor. 15, 35) ausdrücklich von der irdischen Leiblichkeit unterscheiden lehrt. Paulus verrathe allerdings 1 Kor. 15, 4 durch die Stellung der Worte: ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, dass ihm die Auferstehung der Seele aus dem Hades auch als eine Auferweckung des Körpers aus dem Grabe gilt.

Thomas seine Hände und seine Seite zur Betastung darbietet, durch verschlossene Thüren kommt (V. 19. 26). Es rächt sich auch hier, wenn man in das pneumatische Evangelium eine selbstgemachte Geistigkeit hineinträgt. Die geistige Höhe der johanneischen Abschiedsreden zeigt sich in ihrem wahren geschichtlichen Lichte, wenn wir sie mit den eschatologischen Reden der Synoptiker (Matth. C. 24. 25) und auch mit der johanneischen Apokalypse vergleichen. An die Stelle jener aller Welt sichtbaren Wiederkunft des Menschensohns auf den Wolken des Himmels zum Antritt seines irdischen Messias-Reichs (vgl. Joh. 14, 22) ist hier ja vor Allem die Entwickelung des christlichen Gemeindebewusstseins durch den Geist der Wahrheit, welcher den heimgegangenen Erlöser verherrlichen wird, getreten. Das irdische Messias-Reich ist als die stille, der Welt verborgene Ausbildung des christlichen Geistes aufgefasst.

Es ist also in jeder Hinsicht eine Versündigung gegen „die untheilbare Einheit" des Logos-Evangelium, dasselbe in einen apostolischen und einen nicht-apostolischen Theil zu zerlegen, und die wahren Freunde dieser Evangelienschrift müssten dieselbe weit eher ihres apostolischen Ursprungs völlig entkleidet werden, als auf eine so an 1. Kön. 3, 25 erinnernde Weise in zwei Stücke zerhauen werden lassen. Auch wenn das Johannes-Evangelium von dem Apostel, welchem es durch die Ueberlieferung zugeschrieben wird, nicht wirklich herrühren sollte: so bliebe uns ja immer noch als unverdächtige Schrift desselben der Brief, welcher, wie uns Weisse versichert, durch äussere Zeugnisse ganz sicher beglaubigt ist und durch seine innere Beschaffenheit nicht dem leisesten Zweifel an seiner apostolischen Abfassung Raum giebt. Wenn sich die Theilungs-Hypothese auch auf diesen Brief als die einzige ächte Schrift des Apostels Johannes zurückziehen muss: so braucht sie doch bei dem Johannes-Evangelium jedes nähere Verhältniss

des Evangelisten zu dem Apostel Johannes noch keineswegs aufzugeben und kann immer noch den Versuch machen, die Abfassung während der Lebzeiten des Apostels zu behaupten, also den nicht-apostolischen Ursprung nicht in einen nachapostolischen umschlagen zu lassen. Auf dieser Stufe, welche freilich leicht von vorn herein den Eindruck eines allmäligen Verschwindens machen kann, tritt uns die Theilungs-Hypothese bei einem zweiten Schriftsteller über „die Evangelienfrage", bei dem ungenannten Verfasser der Schrift über „die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannisfrage insbesondere", einer Denkschrift zur Erinnerung an den 25jährigen Bestand der Univ. Zürich (Zürich 1858), entgegen[1]). Diesem Schriftsteller scheint auch die Darstellung Ewald's, „wie bereits Weisse öffentlich geltend gemacht hat, noch an einem Hauptgebrechen zu leiden, nämlich die rücksichtslose wissenschaftliche Quellenkritik nicht auch auf das vierte Evangelium ausgedehnt, sondern aus schwer zu bestimmenden Gründen gerade in diesem verwundbarsten Puncte der bisherigen Apologetik der gangbaren traditionellen Anschauung des Verwandtschaftsverhältnisses sämmtlicher kanonischer Evangelien zu viel Vorschub geleistet und den Fortschritt der wahren und berechtigten Kritik, nicht bloss deren Auswüchse, in den Augen Vieler dadurch beeinträchtigt zu haben" (S. 2). Der Züricher Ungenannte erkennt in der That bei diesem Evangelium das Gewicht der gegen seinen apostolischen Ursprung sprechenden Gründe schon weit mehr und durchgreifender an, als Weisse es gethan hat. Eine Betrachtung der Zeugnisse der ersten Väter bis auf Justin führt ihn zu dem Ergebniss, dass das Schweigen der ältern Kirche, besonders des Papias, über das Johannes-Evangelium der Annahme seines apostolischen Ursprungs, wenigstens der Bekanntschaft

1) Die gegenwärtige Ausführung darf zugleich als Schluss der in dem 2ten Hefte dieses Jahrgangs S. 252—271 begonnenen Abhandlung: „Die beiden neuesten Stimmen aus Zürich über Evangelienkritik" gelten.

des ephesinischen Kreises mit demselben, nicht günstig ist (S. 40). Auch die Eigenthümlichkeit seines innern Charakters, besonders in Vergleichung mit den drei Synoptikern, streite gegen die apostolische Abfassung. Die Abweichung der johanneischen Darstellung von der synoptischen sei zu gross, um einfach nur als Aufzeichnung Einer Seite des Gegenstandes angesehen werden zu können, während etwa die Synoptiker die andre wieder gäben. Der eigenthümliche Ideengehalt und Sprachgebrauch des Verfassers beherrsche das ganze Evangelium, die Bemerkungen des Schriftstellers wie des redenden Jesus, ja selbst ganz ähnlich die des Täufers Johannes, so dass der Versuch gemacht werden konnte, die Anlage des ganzen Evangel. als Entwickelung des einleitenden Prologs zu betrachten. Ungenügend sei die ältere Annahme, dass Johannes einfach zur Ergänzung der ältern Evangelien geschrieben habe, weil das vierte Evangelium weder bloss neuen Stoff enthalte, noch etwa in den Synoptikern bereits gegebenen zur Herstellung des Zusammenhangs einfach wiederhole, sondern neben einer ganz neuen Anlage des Werkes auch in räumlicher und zeitlicher Vertheilung des Stoffs den Inhalt der ältern Ueberlieferung so eigenthümlich umforme und den ursprünglichen Zusammenhang verstelle, dass wir wohl behaupten dürfen, in diesem Evangelium eine besondere Art der evangelischen Geschichtschreibung zu besitzen, die durch die Vergleichung der ältern Werke an Erkenntniss nur wenig gewinnen kann, sondern aus ihrem eigenen Wesen, Plan, Zweck und Zusammenhang erhellt werden muss (S. 46). Es ist also die innere Eigenthümlichkeit und Anlage, worauf es bei dem Johannes-Evangelium hauptsächlich ankommt. Der besondere Zweck und Plan desselben wird nun zwar Joh. 20, 30 nur in die Erweckung des Glaubens an die Messianität Jesu gesetzt, auf welche im Grunde alle Evangelien hinausgehen. Allein dieser allgemeine Zweck ist durch den besondern Leserkreis

eigenthümlich bestimmt. Geschrieben gegen Juden und für Heiden, ist das Johannes-Evangelium wahrscheinlich an eine aus Juden- und griechisch redenden Heidenchristen zusammengesetzte Gemeinde gerichtet, neben welcher noch ein Residuum hartnäckiger Juden sich befand, wie es in Ephesus oder Korinth der Fall war. Der in ihm versuchte Erweis der Messianität Jesu zielt daher allerdings auch auf die Juden ab, und das Evangelium ist in dieser Hinsicht eigentlich ein geistreicher Versuch, sie durch ihre Schriften, dieselben höher verstanden, zu schlagen (S. 49). Allein der Beweis ist doch eben mit jener eigenthümlichen Dialektik und Allegorie geführt, welche durch Philo von Alexandrien und seine Schule für hellenistisch Gebildete üblich ward. Der Erweis zielte also auf hellenistisch Gebildete ab, welche in ihrer Ueberzeugung befestigt werden sollten, und dieser Zweck bedingte auch den Plan der Entwickelung der Geschichte Jesu. Die Planmässigkeit der Anlage dieses Werks, von welcher Weisse noch gar nichts verspürt hat, ist dem Ungenannten nichts Anderes, als die Entwickelung der allmäligen Offenbarung der Herrlichkeit des Logos-Messias in der Welt. „Die Geschichte dient in derselben offenbar der Idee, das dogmatische Bewusstssein vom erschienenen Messias und seinem Lebenswerke steht fest, und alles Andre ist nur Vehikel zur Durchführung des Gedankens und Zwecks des Evangeliums“ (S. 61). Diese eigenthümliche Vereinigung jüdischer und griechischer Bildung zeugt nun aber gegen den palästinischen Apostel Johannes als Verfasser. „Johannes kann die ihm ursprünglich fehlende Bildung unmöglich noch in Ephesus nachgeholt haben. Mit der fertigen Behandlung einer so philosophisch gebildeten Sprache, wie die des Evangelium, und gar mit der Aneigung einer neuen philosophischen Weltanschauung ging es gewiss nicht so leicht, wie Viele sich vorstellen (S. 91 f.). Ueberdiess unterscheidet sich der Evangelist Joh. 19, 35 selbst von dem Apostel.

Alles dieses stimmt so wesentlich mit der Grundansicht der sogenannten „Tübinger" überein, dass es nicht Wunder nehmen kann, wenn der Ungenannte S. 76 auch ausdrücklich in dieser „allgemeinen Auffassung der Bedingungen der Entstehung eines Evangeliums, wie das des Johannes", mit den Tübingern übereinzustimmen bekennt. Das, wovor sich der Verfasser in Acht nehmen will, ist nur die Tübingische „Uebertreibung" dieser Grundansicht, wie wenn es überhaupt mit der geschichtlichen Wahrheit im vierten Evangelium nicht viel auf sich habe (S. 62 f.). Er will (was man ihm gern gestatten kann) nicht zugeben, dass die besondern geographischen und geschichtlichen Notizen des vierten Evangelium auf blosser Erfindung beruhen. Das Evangelium ist nach seiner Ansicht „weder rein dogmatische Fiction, noch historisch ängstliche Geschichte" (S. 66). Manche specielle Züge, die fast unmöglich der blossen Fiction angehören, verrathen keinen schlechten Gewährsmann; auch der Erzählungsstoff enthält wunderbar charakteristische Momente. Eben dieselbe Stelle Joh. 19, 35, auf welche der Ungenannte seine Behauptung des nichtapostolischen Ursprungs stützt, dient ihm daher als Hauptbeweis für ein näheres Verhältniss des vierten Evangelisten zu dem Apostel Johannes oder für dessen Zeugenschaft und gegen die nachapostolische Abfassung. Johannes ist der Augenzeuge, auf dessen Mittheilungen sich der Evangelist an dieser Stelle (vgl. 21, 23 f.) selbst beruft, und als dieser schrieb, muss jener noch gelebt haben, weil das Präsens οἶδεν und die ganze Erzählung Cap. 21, namentlich V. 23, sonst keinen rechten Sinn hätte (S. 88). Wenn also neuerdings Weisse (wie früher Schweizer) einen apostolischen Kern in einer vom Ganzen auszuscheidenden Schrift behauptet hat, so sind diese bestimmten Versuche zwar verfehlt und unmöglich; aber der Gedanke ist richtig, dass eine „apostolische Auctoritöt" dem aus Einem Guss entstandenen Buche zu Grunde liegt. „Wie sich

an den Stellen 3, 13—18 und namentlich 17, 3 der Schriftsteller, der im Namen Jesu redet, deutlich verräth, so auch die fremde Quelle, der der Verfasser einen Theil seiner Mittheilungen verdankt, 2, 22 u. 7, 39, namentlich aber 12, 32 u. 33 vgl. mit 18, 32 u. 17, 12 vgl. 18, 9. So seine eigenen Worte als Herrenworte, fast wie die Schrift selbst, zu citiren wäre stark von dem Schriftsteller, und zum Glück beruft er sich ja ausdrücklich auf fremdes Zeugniss 19, 35. Die Kirche trog sich daher nicht, wenn sie ein Zeugniss des Johannes in dem vierten Evangelium annahm (21, 24), und als das johanneische Evangelium dürfen wir es immerhin bezeichnen, mindestens sowohl als das erste mit dem Namen des Matthäus" (S. 132).

Die Theilungs - Hypothese ist hier also dazu fortgeschritten, das Johannes-Evangelium wenigstens nicht mehr mitten durch zu theilen, sondern schon dem Apostel abzusprechen und nur einem vertrauten Zeitgenossen desselben zuzuschreiben. Die Theilung bezieht sich nur noch auf die johanneischen Briefe, von welchen der erste dem Apostel Johannes verbleiben, die beiden andern dagegen dem vierten Evangelisten zufallen sollen. Ueber den Letztern erfahren wir sogar noch Genaueres durch die S. 96 f. vorgetragene Hypothese, dass nach aller Wahrscheinlichkeit Apollos, jener alexandrinische Jude, welcher freilich auch nach Ephesus kam (Apg. 19, 24 f. vgl. 1. Kor. 16, 12), ausser dem Hebräerbriefe auch noch das Johannes-Evangelium geschrieben habe. Es soll Apollos gewesen sein, welcher zu einer Zeit, da nach dem Prologe des Lukas überhaupt eine Menge evangelischer Versuche auftraten, im Leben Jesu die Erfüllung der alttestamentlichen Heilsökonomie nachzuweisen, für seine Auffassung des Christenthums, namentlich der starren jüdischen Opposition gegenüber, die ihm in seinem Wirkungskreise überall entgegentrat, mehr Boden zu gewinnen unternahm. „Matthäus war für die Hebräer ge-

schrieben, Marcus für italienische Christen, Lukas diente dem Wirkungskreise des Paulus, warum nicht auch ein johanneisches Evangelium für die Griechen, wenn der Verfasser seines [des Johannes] Umgangs genoss, ihm manche neue Belehrung verdankte und überhaupt eigenen Bildungstrieb hatte“ (S. 130)? Alles dieses hört sich recht schön an. Würde uns durch die Apollos-Hypothese nur nicht die Zumuthung gestellt, den Leserkreis, welchen das Johannes-Evangelium im Auge hat, auf die einzelne Gemeinde von Korinth zu beschränken, wo Apollos die Pflanzung des Paulus begossen hatte! Die ganze Hypothese läuft gar zu spitz in folgendes Endergebniss hinaus: „Wir tragen daher kein Bedenken, denselben Verfasser für den 2ten Brief Joh. wie für das Evangelium anzunehmen, und wie für dieses die Gemeinde Korinth, so auch für jenen dieselbe Bestimmung; dann passt auch Apollos zu dem Briefsteller, der in der Gemeinde bekannt war (3 Joh. V. 10) und bald wieder kommen will (2 Joh. 12. 3 Joh. V. 14), besser, den während seiner Abwesenheit entstandenen Zwiespalt zu beschwichtigen, als Johannes der Apostel zu Ephesus, der sich zudem schwerlich ὁ πρεσβύτερος (VV. 1) genannt hätte“ (S. 125). Es ist vollends eine gar zu missliche Vermuthung, dass die Ueberschrift des ersten joh. Briefs, welche nach Augustin *ad Parthos* lautete, und des zweiten, welche Clemens von Alexandrien πρὸς παρθένους angiebt, auf die Abkürzung πρὸς πρθς durch Versehen statt πρὸς κορινθιους zurückweise (S. 126).

Durch solche Hypothesen entfernt sich der Ungenannte freilich wieder weit genug von der Tübinger Schule; es ist aber sehr die Frage, ob in dieser Abweichung seine Stärke liegen sollte. Man hat wohl guten Grund, den Apollos für den Verfasser des Hebräerbriefs zu halten. Aber warum soll der Verfasser des Hebräerbriefs auch nothwendig eines unsrer Evangelien, sei es nun, wie Delitzsch in seinem

Commentare S. 701 f. wahrscheinlich zu machen sucht, das des Lukas, oder wie der Ungenannte meint, das nach Johannes genannte, geschrieben haben? Und woher wissen wir, dass Apollos, den wir nur in der Bekanntschaft des Paulus finden, auch zu dem Apostel Johannes in einem nähern Verhältniss stand? Woher wissen wir, dass die Leser, welche Joh. 19, 35. 20, 31 angeredet werden, nur die korinthischen Christen sind? Solche Ausdrücke wie *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε* weisen ja offenbar auf noch ausserhalb des Christenthums stehende Leser hin, welche erst zum christlichen Glauben geführt werden sollen. War es für die korinthischen Christen noch nöthig, einen so geläufigen hebräischen Ausdruck wie *Μεσσίας* (Joh. 1, 42. 4, 25) ausdrücklich in das Griechische zu übersetzen? So gewiss das Johannes-Evangelium auf der einen Seite schon christliche, mit der gangbaren (synoptischen) Gestalt der evangelischen Geschichte bekannte Leser voraussetzte, ebenso gewiss richtet es sich doch andrerseits an das gebildete Bewusstsein der Heidenwelt; und es ist ebenso wenig Grund vorhanden, jene Seite auf eine einzelne Gemeinde wie diese auf eine einzelne Stadt zu beschränken. Womit will man uns ferner beweisen, dass der vierte Evangelist noch bei Lebzeiten des Apostels Johannes geschrieben habe? Der Ungenannte beruft sich zwar darauf, dass das Johannes-Evangelium an andern Stellen (2, 22. 7, 39, namentlich aber 12, 32. 33, vgl. mit 18, 32, und 17, 12, vgl. mit 18, 9, aber auch 19, 35) Mittheilungen des Apostels Johannes voraussetze. Allein er behauptet ja selbst, dass der Evangelist Reden, die seiner eigenen Auffassung des Christenthums entsprechen, geradezu in den Mund Jesu gelegt hat (S. 129). Was hat es also auf sich, wenn ein Schriftsteller, welcher in allen Reden Jesu nur seine eigene Ansicht ausspricht, von den Aussprüchen Christi auch ausdrückliche Erklärungen giebt (wie Joh. 7, 39. 12, 33. 18, 32)? Und was ist vollends darauf zu geben, dass wir

in den johanneischen Christusreden auch Zurückbeziehungen auf frühere Aussprüche (wie Joh. 18, 9 auf 17, 12 und 13, 33 auf 7, 33 f.) finden? Die einzige Stelle, in welcher sich der Evangelist auf den Augenzeugen, welchen man für den Apostel Johannes halten muss, wirklich beruft, ist Joh. 19, 35: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε.* Der Ungenannte stimmt darin ganz mit mir überein, dass auch er S. 35 in dieser Stelle eine bestimmte Selbstunterscheidung des Schriftstellers von dem Zeugen, auf welchen das entferntere *ἐκεῖνος* hinweis't, anerkennt [1]). Allein diese

1) Der Züricher Ungenannte theilt daher mit mir das Unglück, den neuesten Zornausbruch des Hrn. Stadtpfarrers Steitz in dem Aufsatz: „Ueber den Gebrauch des Pronomen *ἐκεῖνος* im vierten Evangelium, zur Entscheidung über die streitige Stelle 19, 35," in den Theol. Studien und Kritiken 1859, Heft 3, S. 497—506 tragen zu müssen. Wess Geistes Kind dieser Aufsatz ist, kann schon der schöne Eingang lehren: „Wer den neuesten Untersuchungen über die Evangelienfrage aufmerksam folgt, kann oft sein Staunen nicht unterdrücken, wenn er die oberflächlichen Behauptungen liest, mit denen eine angebliche Kritik ihren Hypothesen das Ansehen der Begründung zu geben sucht. Ein solches unkritisches Verfahren wurde unter dem täuschenden Schein der Kritik namentlich an der Stelle Joh. 19, 35 geübt." Das müssen sich also die neuesten Evangelienkritiker sagen lassen, welche durch die Ausbeutung des *ἐκεῖνος* Joh. 19, 35 nur einen neuen Beweis „unglaublicher Leichtfertigkeit" und Oberflächlichkeit (S. 506) geben! Die Regel, dass *ἐκεῖνος* sich auf einen fernern, *οὗτος* auf einen nähern Begriff bezieht, steht ja selbst für den klassischen Sprachgebrauch nicht unbedingt fest. Dass dasselbe auch von dem neutestamentlichen Sprachgebrauche gilt, hat Winer (6. Aufl. S. 142) gezeigt, und man darf nur oberflächlich das vierte Evangelium lesen, um gerade in ihm besonders viele bestätigende Stellen dafür zu finden. Man überzeuge sich aber nur, mit welcher Gründlichkeit Hr. Steitz seinen Winer nachgeschlagen hat. Dieser sagt §. 23, 1: „Das Pronomen *οὗτος* bezieht sich zuweilen nicht auf das der Wortstellung nach nächste, sondern auf ein entferntes Nomen, das als Hauptsubject zu betrachten und darum dem Schriftsteller psychologisch das nächste, das im Geiste gegenwärtigste war." Es handelt sich also nur um die äussere Wortstellung, nicht um die innere Vorstellung der Sache, und in dieser Hinsicht bezeichnet *ἐκεῖνος* sowohl Apg. 3, 13 als auch Joh. 7, 45, wie Jeder sehen muss, das Entferntere,

Berufung würde sich ja auch dann vollständig erklären, wenn sie sich auf eine mündliche, von dem Apostel Johannes aus-

---

vgl. auch A. Buttmann in seiner so eben erschienenen Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Berlin 1859, S. 91 und aus dem Johannes-Evangelium noch weiter 4, 25. 5, 43. 9, 9. Spricht nun der vierte Evangelist gerade von dem Lieblingsjünger Jesu (Johannes) nicht nur überhaupt gern mit dem Ausdruck *ἐκεῖνος* (Joh. 13, 25. 18, 15. 21, 7. 23), sondern gebraucht er diesen Ausdruck an der fraglichen Stelle Joh. 19, 35 auch mit einem besondern Nachdruck und im Gegensatze gegen die von ihm angeredeten Leser (*ὑμεῖς*): so liegt wahrlich die Frage nahe genug, ob ein Schriftsteller in solcher Weise von sich selbst sprechen kann und nicht vielmehr seine persönliche Verschiedenheit von dem mit *ἐκεῖνος* bezeichneten Subject unwillkürlich andeutet. Vergleicht man, wie Paulus 2 Kor. 12, 2 f., wo er von sich als einer dritten Person spricht, nur die Ausdrücke *τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, ὑπὲρ τοῦ τοιούτου* gebraucht, so muss man es doppelt auffallend finden, dass der Apostel gerade an einer Stelle, in welcher er als Schriftsteller seine Leser angeredet haben, also in erster Person einer zweiten gegenübergetreten sein würde, mit dem fernhin weisenden *ἐκεῖνος* von sich gesprochen haben sollte, während doch sonst gerade *ἐκεῖνος* im Unschiede von dem Pronomen der ersten und zweiten Person den ferner stehenden Dritten bezeichnet (Joh. 3, 30: *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι*, 5, 46: *περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν*. 5, 47. 7, 29. 8, 42. 14, 12. 16, 14. 17, 24). Es ist daher, wo nicht gar unrichtig, mindestens ganz überflüssig, was Hr. Steitz mit grosser Wichtigkeit über den johanneischen Sprachgebrauch von *ἐκεῖνος* bemerkt. Das Wort stehe 1), wie das hebräische הוּא, zunächst als persönliches Pronomen der 3. Person in betonter Bedeutung und entspreche unserm er oder selbiger, dem lateinischen *is*, dem in der klassischen Gräcität für diesen Fall gebräuchlichen *αὐτός*. Es diene daher 2), um den durch das Pronomen der 3. Person (=הוּא) ausgedrückten Begriff nicht bloss zu betonen, sondern zugleich mit geschärftem Nachdruck hervorzuheben; es vertrete dann die Stelle eines scharf betonten *οὗτος* und entspreche unserm eben er, gerade der. Es begreife sich darum 3) auch leicht, dass *ἐκεῖνος*, gerade wie das hebräische הוּא, bei Johannes dem auf die Identität bezüglichen *αὐτός*, unserm selbst, ebenderselbe, dem lateinischen *ipse* und *idem* entspreche, um die Identität der Person, des Ortes und der Zeit zu bezeichnen. 4) Während im klassischen Sprachgebrauche meist *οὗτος*, nur sehr selten *ἐκεῖνος* dazu diene, um einen vorangestellten Begriff resumirend und urgirend wieder aufzunehmen (wie auch Marc. 7, 15 vgl. Röm. 14, 14), sei im 4. Evang. dieser Gebrauch

gehende Ueberlieferung beziehen sollte, ohne dass wir diesen Apostel noch als lebend voraussetzen müssten. Die Berufung

---

von ἐκεῖνος der vorwiegende. Es ist leicht zu zeigen, dass Hr. Steitz hier meistens die Grundbedeutung der sachlichen Ferne (z. B. Joh. 10, 16: καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν) sehr mit Unrecht verkannt hat. Für unsern Zweck kommt es aber nur 5) auf die Frage an, ob Jemand auch von sich selbst ohne Weiteres (denn *ille ego*, ὅδε ἐκεῖνος gehören nicht hierher) mit ἐκεῖνος reden kann, zumal, wie es Joh. 19, 35 der Fall sein müsste, gegenüber einer ausdrücklich angeredeten 2ten Person. Die beiden Stellen, welche Steitz aus Xenophon beigebracht hat, beweisen nichts. Denn Hellen. I. 6, 14 wehrt Kallikratidas nach der Eroberung von Methymna das Verlangen der Bundesgenossen mit den eroberten Sklaven auch die Methymnäer zu verkaufen, ab, οὐκ ἔφη, ἑαυτοῦ γε ἄρχοντος, οὐδένα Ἑλλήνων ἐς τὸ κείνου δυνατὸν ἀνδραποδισθῆναι. Wechselt hier, in der *oratio indirecta*, κείνου nicht ganz natürlich mit ἑαυτοῦ ab und kommt es nicht bloss auf die Rechnung des erzählenden Schriftstellers, keineswegs des Kallikratidas selbst? Und Anab. VII, 3, 4 sagt Xenophon zu seinen Kriegsgefährten von Seuthes im Gegensatze zu Aristarchos: Σεύθης δέ φησι, ἂν πρὸς ἐκεῖνον (Seuthes) ἴητε, εὖ ποιήσειν ὑμᾶς. Das ist ganz in der Ordnung, da ja Xenophon, nicht Seuthes der Redende ist. Es ist vollends ganz verfehlt, wenn Steitz Joh. 9, 35—37 als ein schlagendes Beispiel anführt, „dass der Redende von sich selbst, und zwar nicht in der *oratio obliqua*, mit ἐκεῖνος spricht". Als der johanneische Christus den geheilten Blindgeborenen gefragt: σὺ δὲ πιστεύεις εἰς τον υἱὸν τοῦ θεοῦ; und dieser ihm geantwortet hat: τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν; entgegnet Jesus V. 37: καὶ σὺ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. Es ist hier keineswegs unumgänglich, zu übersetzen: „der, welcher jetzt mit dir redet, eben der ist es, derselbst ist es". Dann würde dem überfüllten Subjecte das einfache ἐστίν als Prädicat ganz matt nachschleppen, und man müsste (auch nach den von Steitz verglichenen Stellen Joh. 1, 21. 9, 9. 13, 25. 26. 18, 4. 5. 25) nicht bloss οὗτος, sondern noch eine ausdrückliche Wiederholung des Prädicats (ἐκεῖνός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) erwarten. Es ist gar nicht nöthig, das ἐκεῖνος hier (ähnlich wie Joh. 1, 18. 5, 11. 6, 57. 12, 48. 14, 21. 26. 15, 26) als nachdrückliche Wiederholung des Subjects zu fassen, sondern es ist nach zulässiger Erklärung Prädicat: der mit dir redet, ist jener, nämlich der Sohn Gottes, nach welchem du fragst. Die Art, wie der vierte Evangelist den Lieblingsjünger und Augenzeugen (zumal 19, 35) mit dem entferntern ἐκεῖνος bezeichnet, wird immer ihr Auffallendes für die Annahme seiner Einerleiheit mit demselben behalten.

erklärt sich ohnehin schon dadurch, dass Johannes in seiner Offenbarung 1, 7 den Ausspruch Sach. 12, 10 auf Jesum angewandt und abweichend von den LXX (*καὶ ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο*), aber entsprechend dem Urtexte (וְהִבִּיטוּ אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ) wesentlich so, wie er hier lautet (*ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*), angeführt hatte, nämlich *καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν.* Dass sich die ganze Vorstellung eines an Jesu ausgeübten Lanzenstichs auf die johanneisch - apokalyptische Fassung einer Schriftstelle stützen sollte, wäre nicht wunderbarer, als die Verdoppelung des Esels, welche Matth. 21, 2—7 auf Grund eines buchstäblichen Verständnisses von Sach. 9, 9 (*ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου*) vollzogen wird. Der Ungenannte glaubt zwar S. 88 fast mit Bestimmtheit sagen zu dürfen: „der Verfasser schrieb, als der Zeuge noch lebte, sonst hätte das Präsens *οἶδεν* 19, 35 und die ganze Erzählung C. 21, namentlich V. 23 keinen rechten Sinn.“ Aber sollte das Präsens *οἶδεν* so schwer wiegen bei einem Schriftsteller, welcher jedenfalls keinen Anstand nimmt, seine eigenen Ansichten Jesu in den Mund zu legen und eine von der geschichtlichen Wirklichkeit so vielfach abweichende Darstellung zu geben (S. 129)? Der Evangelist sollte nicht einmal den dahin geschiedenen Apostel als noch wissenden Zeugen angeführt haben können? Ein Evangelium, welches sich zum Schluss (Joh. 21, 24. 25) sogar für durch den Zeugen geschrieben ausgiebt, sollte denselben nicht auch als noch gleichzeitig bezeichnet haben können, obwohl es erst in der nachapostolischen Zeit entstand? Und was gar aus Joh. Cap. 21 für die Gleichzeitigkeit des Evangelisten mit dem Apostel folgen sollte, ist vollends nicht abzusehen. Gerade dieser eigenthümliche Schluss, dessen Zugehörigkeit zu dem Ganzen nur mit sehr ungenügenden Gründen behauptet worden ist, führt uns ja

recht tief in die nachapostolische Zeit hinein, stellt den Lebensausgang des Petrus dar und berichtigt die Meinung, die sich auch noch nach dem Tode des Johannes erhalten hat, als ob er der Jünger wäre, der nicht stirbt, als ob der Seher der Offenbarung den so zuversichtlich erwarteten Tag Christi noch erleben müsste (vgl. m. Evangelien S. 319 f.). Die Berichtigung dieser Meinung Joh. 21, 23 ist also nach dem Tode des Johannes mindestens ebenso denkbar, als bei seinen Lebzeiten. Und es ist gar nicht abzusehen, warum man bei dem Johannes-Evangelium den nicht-johanneischen Ursprung festhalten sollte, ohne zu der Behauptung einer nach-johanneischen Abfassung fortzuschreiten.

Aber hat es der Ungenannte nicht sehr wahrscheinlich gemacht, dass Apollos, welcher den Apostel Johannes schwerlich überlebte, das vierte Evangelium verfasst hat? Passt die doppelte Beziehung des Inhalts auf Juden und Griechen und die Vereinigung beider Bildungselemente in der Person des Verfassers, welche der Ungenannte S. 91 als die Haupterscheinung in dem Johannes-Evangelium hervorhebt, nicht wunderschön auf den alexandrinischen Apollos, wie wir ihn aus Apg. 19, 24 f. kennen lernen? Lässt sich nicht eine grosse Aehnlichkeit der Verhältnisse zwischen dem vierten Evangelium und dem Hebräerbriefe wahrnehmen? Folgen wir hierin der Ausführung des Ungenannten S. 101 f., welcher zuerst den Leserkreis des Hebräerbriefs, dann den wahrscheinlichen Verfasser, endlich drittens die Aehnlichkeiten zwischen den Verhältnissen des Hebräerbriefs und dem vierten Evangelium untersucht. Die Beantwortung der zweiten von diesen Fragen kann ich mir schon gefallen lassen, da allerdings Vieles dafür spricht, dass Apollos der Verfasser des Hebräerbriefs gewesen ist [1]). Um so weniger

---

2) Gegen diese Annahme hat freilich Hr. Dr. Grimm (Theolog. Literatur-Blatt 1857. S. 661) das scharfsinnige Bedenken geäussert, dass

kann ich aber damit übereinstimmen, dass der Leserkreis dieses Briefs nicht mit K. R. Köstlin in der jüdischen Christengemeinde Alexandriens, sondern vielmehr in der gläubigen Judenschaft einer Christengemeinde in Griechenland, wahrscheinlich zu Korinth, gesucht werden soll. Die Gründe, mit welchen der Ungenannte diese Ansicht unterstützt, sind theils so mit den Haaren herbeigezogen, theils so durchaus nichtig, dass sie eben nur die nöthige Unhaltbarkeit dieser Hypothese darthun können. Der ganze Hebräerbrief hat so durchgehend nur Christen jüdischer Abstammung im Auge und die Beziehungen auf heidenchristliche Verhältnisse, welche der Ungenannte Hebr. 13, 1—8 (auch in den Schlussworten 13, 22—25) wahrnimmt, sind so völlig nichtig, dass dieser Brief unmöglich an eine gemischte, jedenfalls weit überwiegend heidenchristliche Gemeinde, wie die zu Korinth, gerichtet sein kann. Es ist kaum begreiflich, wie der Ungenannte diese Meinung im Angesichte einer Stelle wie Hebr. 2, 3 nur aufzustellen vermocht hat. Konnte denn Apollos

---

der Verfasser des Hebräerbriefs nach 2, 3 die Heilskunde von unmittelbaren Schülern Jesu empfangen habe, während Apollos erst Johannes-Jünger war, dann von Aquila und Priscilla, den Bekehrten des Paulus, unterwiesen ward. Allein selbst Delitzch, welcher keineswegs die Apollos-Hypothese verficht, verweis't in seinem Commentare S. XXVI auf das nahe Verhältniss, in welches Apollos später zu dem Apostel Paulus selbst (diesem geistigen Hörer Jesu) trat. Und da Apollos nach Apg. 18, 24 f. schon *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* war, als er in Ephesus mit Priscilla und Aquila in Ephesus zusammenkam, da er hier gleich anfangs *ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* und von Aquila und Priscilla nur noch genauer (*ἀκριβέστερον*) unterwiesen zu werden brauchte; so kann auch das dunkle *ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου* kein völliges Nichtchristenthum, sondern nur eine niedere Art des Christenthums bezeichnen, und auch Apollos konnte sich recht gut zu Denjenigen rechnen, welchen das Wort des Heils *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων* zukam (Hebr. 2, 3), wenn er in Alexandrien bereits bekehrt, aber erst zu Ephesus in das tiefere (paulinische) Christenthum eingeführt worden war.

von sich und den korinthischen Christen sagen, dass das zuerst durch den Herrn verkündete Heil ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη? Paulus, welcher mit Silvanus und Timotheus die christliche Gemeinde zu Korinth gegründet hatte (2 Kor. 1, 19), war ja kein unmittelbarer Hörer Christi gewesen. Und was will es heissen, wenn uns aus dem Raube der Habe (der ἁρπαγὴ τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν), welchen die Leser nebst andern Leiden gleich nach ihrer Bekehrung ertragen haben (Hebr. 10, 34), „freundschaftliche Zumuthungen für die in Banden Liegenden, vielleicht geradezu eine für Paulus und Timotheus, überhaupt die Gefesselten in Rom erhobene Liebessteuer" gemacht werden? Es ist gar zu künstlich und weit hergeholt, wenn wir unter den beinahe in das Judenthum zurückgefallenen Hebräern dieses Briefs die Kephas- und Apollos-Leute 1 Kor. 1, 12 verstehen sollen. Die Vergleichung des Hebräerbriefs mit dem Johannes-Evangelium aber, auf welche der Ungenannte seine Behauptung der Einerleiheit ihrer Verfasser stützt, ist jedenfalls ziemlich äusserlich gehalten und dringt gerade in das Unterscheidende der beiden, allerdings verwandten Auffassungen nicht hinein. Da erhalten wir ein ganzes Verzeichniss von gegen 100 übereinstimmenden Ausdrücken (S. 113 f.). Da wird die Aehnlichkeit des Gedanken- und Ideenkreises beider Schriften selbst auf solche Beobahtungen gestüzt, dass Christus auch dem Verfasser des Hebräerbriefs, welcher 6, 4 von der Bekehrung zum Christenthum den Ausdruck φωτίζεσθαι gebraucht, das ursprüngliche Licht sei wie Joh. 1, 4. Ausser Anderm, was eher den Unterschied an das Licht stellen könnte (wie wenn statt des johanneischen Ausdrucks μονογενής im Hebräerbriefe 1, 6 πρωτότοκος vorkommt), wird auch daran erinnert, dass der Ausdruck λόγος von der *causa instrumentalis* der Welt zwar nicht dem Wortlaut, wohl aber dem Sinne nach Hebr. 11, 3 enthalten sei, wie Joh. 1, 3;

ῥήματα τοῦ θεοῦ rede Christus ebenfalls bei Joh. 6, 63, vgl. auch Hebr. 6, 1. Man kann hier noch weiter gehen als der Ungenannte und recht gut zugeben, dass Hebr. 4, 12. 13 auch der Wortlaut des λόγος τοῦ θεοῦ in seiner Anwendung auf den Erlöser vorkommt. Wer könnte aber zwischen der Christologie des Hebräerbriefs und des Johannes-Evangelium den nicht unwesentlichen Unterschied übersehen, dass die Anwendung der alexandrinischen Logoslehre auf Christum dort in ihrem ersten Anfange, hier in ihrer fertigen Vollendung vorliegt? Und wenn wir uns schliesslich zu der Eschatologie wenden, so lässt sich vollends ein gewisser Widerspruch, welcher die Einerleiheit der beiderseitigen Verfasser ausschliesst, gar nicht verkennen. Der Ungenannte beruft sich zwar auf Bleek für die Behauptung, dass der Verfasser des Hebräerbriefs den Eintritt der neuen Weltordnung sich identisch mit der Erscheinung Christi zu denken scheine. Das ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν Hebr. 1, 1 entspreche dem ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ Joh. 11, 24 in der gewöhnlichen Vorstellung. Das ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων bezeichnet aber vielmehr nur die letzte Zeit des laufenden Weltalters, die τέλη τῶν αἰώνων, in welchen auch nach 1. Kor. 10, 11. die christliche Gemeinde steht, und wird in diesem Sinne Hebr. 9, 26 auch die συντέλεια τῶ αἰώνων genannt. Daran, dass der Verfasser des Hebräerbriefs die erste Erscheinung des Sohns an die Stelle des Auferstehungstags der gewöhnlichen Vorstellung gesetzt habe, ist gar nicht zu denken. Wenn der Ungenannte also S. 121 fortfährt: Diese Anschauung theilt aber auch Joh. 5, 25; das Gericht der Welt ist ihm schon jetzt, nach 5, 24 beginnt bereits die Auferstehung des Lebens (V. 29) in den Gläubigen (vgl. 11, 24—26); Jesus ist die Auferstehung und das Leben, an der Stelle des Vaters der Weltenrichter (5, 22) und Erlöser (3, 17)": so wird hier in dem Johannes-Evangelium selbst zweierlei, die geistige Todtenerweckung durch die ir-

dische Erscheinung des Erlösers (Joh. 5, 24, 25) und die zukünftige leibliche Auferweckung aller Todten (Joh. 5, 28. 29, vgl. 6, 39. 40. 44. 54. 12, 48. 14, 3 f.) nicht scharf aus einander gehalten, und desshalb das Verhältniss der beiderseitigen Vorstellungen nicht richtig erfasst. Der Hebräerbrief rechnet zwar 6, 2 die *ἀνάστασις νεκρῶν* und das *κρίμα αἰώνιον* zu den blossen Grundlehren oder Anfangsgründen des Christenthums; aber er behält die gewöhnliche eschatologische Vorstellung, deren schärfsten Ausdruck die johanneische Apokalypse darbietet, offenbar noch bei. Er glaubt an eine zweite Einführung des Sohns in die bewohnte Welt, bei welcher ihn alle Engel Gottes anbeten werden (1, 6, vgl. 10, 28), offenbar an der Schwelle jener dem Menschen untergebenen zukünftigen *οἰκουμένη* welche in der Apokalypse als das tausendjährige irdische Messiasreich bestimmt wird, oder jenes zukünftigen Weltalters, von welchem Hebr. 6, 5 die Rede ist. Zwar nennt der Hebräerbrief, obgleich er die volle Herrlichkeit Christi immer noch in die Zukunft setzt, schon die durch die erste Erscheinung Christi bezeichnete Zeit die *συντέλεια τῶν αἰώνων* (9, 26), während bei Matth. 13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20 erst der Eintritt der zweiten Erscheinung Christi so genannt wird. Allein erst das Johannes-Evangelium hat die urchristliche Eschatologie wirklich durchbrochen und Alles, was man bisher erst von der zweiten Erscheinung Christi erwartet, ausdrücklich schon in seine erste und einzige irdische Erscheinung verlegt. Hier hat man nicht erst zukünftig den Menschensohn in den Wolken des Himmels mit vieler Macht und Herrlichkeit, mit Engeln, welche die Auserwählten versammeln (Matth. 24, 30. 31. vgl. 26, 64), angebetet von allen Engeln Gottes (Hebr. 1, 6) zu erwarten, sondern gleich im Beginne seines öffentlichen Auftretens versichert der johanneische Christus in sehr bezeichnender Weise feierlich: „von nun an werdet ihr den Himmel offen und die Engel Gottes hinauf- und herab-

steigen sehen auf des Menschen Sohn.“ Und wie schon in dem öffentlichen Auftreten Jesu die Stunde rein geistiger, an keinen äussern Tempel gebundener Gottesverehrung gekommen ist (Joh. 4, 23), so ist in demselben auch jene Belebung der zu ihm gehörenden Todten bereits eingetreten (Joh. 5, 25), welche der gewöhnliche Glaube der Christenheit erst von der Wiederkunft Christi erwartete. Nirgends zeigt sich die eigenthümliche geschichtliche Stellung des Johannes - Evangelium so deutlich, als in diesem bestimmten Gegensatz gegen die gewöhnliche, in den Chiliasmus auslaufende Eschatologie. Das ganze irdische Christusreich, welches mit der Wiederkunft des Gekreuzigten beginnen sollte und selbst dem Hebräerbriefe nicht fremd ist, wird erst durch das Johannes - Evangelium völlig gestrichen, so dass nur die allgemeine Todtenerweckung und das allgemeine Weltgericht am jüngsten Tage überbleibt, welches die gewöhnliche Eschatologie in den Uebergang von diesem irdischen Christus-Reiche zu der neuen Schöpfung und dem unmittelbaren Reiche Gottes setzte (Offbg. Joh. 20, 7, f., vgl. 1 Kor. 15, 28). Es hängt mit der ganzen Ueberweltlichkeit der johanneischen Anschauung zusammen, dass der Erlöser von der Erde scheiden muss, um seinen Jüngern in dem überirdischen und überweltlichen Hause seines Vaters Wohnungen zu bereiten (Joh. 14, 2 f.). Eben damit ist aber die zukünftige *οἰκουμένη* und der zukünftige *αἰών* des Hebräerbriefs schon zu der überirdischen Vorstellung jenseitiger Vollendung gesteigert, und der Ungenannte hat kein Recht, die Eschatologie beider Schriften für ganz übereinstimmend zu erklären, so wenig sich auch hier eine innere Verwandtschaft und derselbe Zug der Vergeistigung und Verklärung der gewöhnlichen Vorstellungen verkennen lässt, welcher durch die Christologie, die Soteriologie und die Eschatologie hindurchgeht.

Der ganze Versuch, das Johannes - Evangelium durch

die Apollos-Hypothese mit dem Hebräerbriefe unzertrennlich zu verknüpfen, und auf solche Weise wenigstens seine Gleichzeitigkeit mit dem Apostel Johannes festzuhalten, muss also als misslungen gelten. Gerade aus der Vergleichung mit dem Hebräerbriefe erhellt unverkennbar, dass das Johannes-Evangelium einer weiter fortgeschrittenen Entwickelung angehört. Man sieht, dass es sich in seinem geistigen Adlerfluge weit über die sehnliche Erwartung der apostolischen Zeit hinaus erhoben hat. Giebt es sich auch dadurch als eine Frucht der nachapostolischen Zeit zu erkennen, so bleibt freilich als letzte Zuflucht der Theilungs-Hypothese immer noch der erste Brief des Johannes übrig, welchen Weisse für eine durch äussere und innere Zeugnisse ganz unzweifelhaft beglaubigte Schrift des Apostels Johannes erklärt, der Züricher Ungenannte noch genauer in ein bestimmtes Verhältniss zu dem Apollos- oder Johannes-Evangelium gesetzt hat. Derselbe glaubt S. 127, die apostolische Abfassung dieses ersten Briefs aus folgenden Gründen festhalten zu müssen:

„Die äussern Zeugnisse lassen eine Trennung des ersten von den zwei folgenden Briefen zu, sie fordern auch für jenen nicht geradezu die Autorschaft des Apostels, nur die Anerkennung seiner frühen Provenienz. Aber es widerstrebt uns, mit den Tübingern die autoptische Beziehung aus Joh. 1, 1—3 wegzuleugnen, und die Sprachverwandtschaft ist gegenseitig gross, in den Ideen eine leichte Färbung, wohl aber die Redeweise im ersten Briefe merklich matter, als im Evangelium, wie von zitternder Hand des sich gern wiederholenden Alters. — Das Wahrscheinlichste scheint uns noch immer der apostolische Ursprung des ersten Briefes Johannes, die Sprach- und Gedanken-Aehnlichkeit zwischen Evangelium und den Briefen Johannes, die nach Credner „immerhin nur eine solche ist, wie Sprache und Ausdrucksweise bei religiösen Vereinen leicht einen übereinstim-

menden Charakter annehmen", erklärte sich dann aus der sonst zu postulirenden Bekanntschaft des Apollos mit dem johanneischen Kreise, und es tönt der erste Brief fast wie eines Augenzeugen Bestätigung und Bekräftigung zum Ideengehalt des Evangelium seines Freundes, wie ein Nachtrag zu dessen Botschaft von befreundet authentischer Hand." So soll uns der erste Johannes-Brief nach Ablösung seiner beiden kleinern Gefährten immer wieder mit der Preisgebung unmittelbar apostolischer Abfassung des Johannes-Evangelium aussöhnen. In einer Zeit, als der altersschwache Apostel ein so geistesfrisches Evangelium, wie das vierte ist, nicht mehr schreiben konnte, hat er wenigstens mit zitternder Hand als eine Art von Bestätigung zu dem Werke seines Freundes noch den Brief hinzugefügt. Es ist nur die Frage, ob man nicht mehr gewinnt, wenn man diesen Brief (zu welchem auch die beiden andern doch einmal mitgehören) auf den frischen Geistesschwung eines nachapostolischen Schriftstellers zurückführt, als wenn man ihn immer noch dem altersschwachen Apostel in seine zitternden Hände legen will.

Für das Johannes-Evangelium selbst ist es von grosser Bedeutung, wie man über den ersten Johannes-Brief an und für sich und über sein Verhältniss zu dem Evangelium urtheilt. Haben wir mindestens in diesem Briefe eine unmittelbar johanneische Schrift, so muss auch das jedenfalls innerlich verwandte Evangelium immer noch von einem, dem Apostel sehr nahe stehenden, am Ende wohl gleichzeitigen, Schriftsteller herrühren. Ist dagegen auch dieser Brief nachapostolisch, so hat man um so weniger Grund, dem Evangelium immer noch irgendwie eine Art von apostolischem Ursprung zuzuschreiben. Die Prüfung der überlieferten Ansicht und der Theilungs-Hypothese wird also nur dadurch vollendet, dass wir auch den johanneischen Hauptbrief darauf ansehen, ob er für eine apostolische Schrift gelten darf



oder nicht. Auch die Behauptung des nachapostolischen Ursprungs für Evangelium und Briefe kann sich ohne eine schärfere Untersuchung der letztern nicht abschliessend befestigen. Es handelt sich namentlich darum, in welches Verhältniss die Briefe und das Evangelium zu einander zu setzen sind, ob die Briefe dem Evangelium vorangingen oder aber nachfolgten. Sollten die Briefe selbst schon einen nachapostolischen Verfasser haben, so kann von einem apostolischen Ursprung des Evangelium um so weniger die Rede sein. Und doch hat diese meine Ansicht gerade bei dem verdienstvollen Altmeister der kritischen Schule entschiedenen Widerspruch erfahren, so dass es bei der schliesslichen Behauptung des nachapostolischen Ursprungs beider Schriften hauptsächlich auf die Erledigung dieser Frage ankommt.

III. Der nachapostolische Ursprung der Johannes-Briefe und des Johannes-Evangelium.

Die Darlegung meiner Ansicht von einer frühern Abfassung der johanneischen Briefe [1]) hat eine Entgegnung Baur's hervorgerufen [2]), welche dem Züricher Ungenannten hinreichend erschienen ist, um ihn von meiner Ausführung schon ganz absehen zu lassen [3]). Auf den ersten Blick kann

1) In meiner Schrift über: Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff 1849, S. 322 f. und in meiner Abhandlung über die johanneischen Briefe, Theol. Jahrb. 1855, S. 471—526.

2) In der Abhandlung: Das Verhältniss des ersten johanneischen Briefs zum johanneischen Evangelium, Theol. Jahrb. 1857, S. 315—331.

3) A. a. O. S. 127. Dass dem Ungenannten überhaupt meine Ansichten für nichts gelten, sehe ich daraus, dass er der „Tübinger" Schule, zu welcher er ja auch mich rechnet, unbekümmert um meine ihm nicht unbekannten abweichenden Ansichten, die Auffassung des vierten Evangelisten als eines „heimlichen Falsarius" (S. 35), die Annahme, dass das vierte Evangelium erst um 160—170 n. Chr. an's Licht getreten sei (S. 41 vgl. S. 76), die Ansicht von dem Johannes-Evangelium als einem gelehrten Vermittelungswerke, als einer *formula consensus* de zweiten Jahrhunderts (S. 85), die Geneigtheit, den Verfasser des ersten

es Befremden erregen, dass eine Ansicht, welche den nachapostolischen Ursprung des Evangelium nur noch heller in's Licht setzt, gerade bei Baur Widerspruch gefunden hat. Der innere Grund seines Widerspruchs tritt aber klar hervor, wenn dieser Kritiker S. 317 sagt: „Man mag die Differenzen, welche die Identität des Verfassers des Briefs mit dem Evangelisten höchst unwahrscheinlich machen, noch so hoch anschlagen, sie sind in Vergleichung mit dem eigentlichen Charakter des Briefs doch nur etwas Untergeordnetes und Verschwindendes, die Hauptsache bleibt immer, was der Brief Johanneisches an sich hat; man kann ihn nicht lesen, ohne sich sogleich in den ganzen Kreis der johanneischen Anschauungsweise versetzt zu sehen. Ist es nun aber der Verfasser des Briefs, welcher die ganze johanneische Originalität für sich in Anspruch nimmt, in welches secundäre Verhältniss muss sodann der Evangelist zu ihr gesetzt werden, und welcher Widerspruch ist es, während wir doch Alles, wass zum johanneischen Typus gehört, die in den äussersten Gegensätzen sich bewegende Weltanschauung, die hohe absolute, über Alles hinübergreifende Idee des Logos, die aber gleichwohl in der unmittelbarsten und concretesten Einheit mit dem Menschlichen sich darstellt, und das in so engem Zusammenhang damit stehende Eigenthümliche des johanneischen Stils vorzugsweise nur aus dem Evangelium kennen, soll demungeachtet nicht der Evangelist der eigentliche Schöpfer dieser, eine neue Entwickelungsstufe bildenden Form des christlichen Bewusstseins sein, sondern der von ihm verschiedene Verfasser des Briefs, der zwar unstreitig innerhalb derselben Anschauungsformen steht, aber gerade das Eigenthümlichste des johanneischen Geistes, die freie Bewegung der sich aus sich selbst entwickelnden und alle Gegensätze überwindenden Idee an sich vermissen lässt. Wollte man, um

johanneischen Briefs sich auf Polycarp's schärfern Ausdruck beziehen zu lassen (S. 123) u. dergl. zuschreibt.

sich dieses Verhältniss zu erklären, die Züge des johanneischen Charakters, die der Brief an sich trägt, nur als die ersten Elemente einer erst allmälig zum Standpunct des Evangeliums sich fortbildenden Anschauungsweise betrachten, so würde man zu wenig beachten, dass eine so ideale Geistesform, wie die johanneische, zu sehr eine in sich geschlossene qualitative Einheit ist, als dass sie erst aus so verschiedenen Ansätzen entstanden sein könnte." „Was bleibe dem Evangelisten von seiner grossartigen Originalität, wenn er nicht bloss sein Evangelium aus einem gnostischen System herausgearbeitet, sondern auch die johanneische Anschauungsform schon vorgefunden hätte? Und wenn der Ursprung des Evang. dadurch um so leichter erklärlich werden soll, um wie viel schwerer ist dagegen der Ursprung des Briefs zu begreifen, wenn der dem Evangelisten sonst so nachstehende Verfasser des Briefs gleichwohl der eigentliche schöpferische Geist gewesen sein soll"? Hiermit ist zwar klar ausgesprochen, was Hrn. D. v. Baur bewegt, die Ergebnisse meiner Forschung beharrlich von sich abzuweisen; aber auf der andern Seite tritt es auch sehr deutlich hervor, dass seinem Widerspruch gegen mich nur eine vorgefasste Ansicht über das Johannes - Evangelium zum Grunde liegt. Diese Schrift, in welcher die johanneische Eigenthümlichkeit jedenfalls ihren ausgeprägtesten Ausdruck erhalten hat, soll eben die ganze Ursprünglichkeit derselben unverkürzt für sich behalten, durch den schöpferischen Geist einer neuen Entwickelungsstufe des christlichen Bewusstseins eine „in sich geschlossene qualitative Einheit" bilden, somit immer noch, auch als eine Frucht der nachapostolischen Zeit, den Vorzug der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit behalten. Wird die innere Ursprünglichkeit der johanneischen Theologie, wie sie in dem Evangelium ausgebildet vorliegt, so hoch gespannt, so ist es freilich von vorn herein eine ausgemachte Sache, dass der Brief sich zu dem Evangelium,

wie der Ungenannte S. 127 sagt, als „ein schwacher Abklatsch“ oder, wie Baur selbst sich ausdrückt, als blosse Nachbildung verhält. Dann kann aber überhaupt von keiner stetigen Vermittelung und allmäligen Vorbildung der johanneschen Theologie, von keiner Entstehung derselben aus einer geistigen Zeitbewegung die Rede sein, da sie ja durchaus nicht aus „verschiedenen Ansätzen“ entstanden sein soll. Den kühnen Gedankenaufschwung des vierten Evangelisten weiss auch ich vollkommen zu würdigen, aber ohne die Vorstufen zu verkennen, von welchen er ausging, und ohne alles andre Verwandte über Gebühr herabzusetzen. Ich behaupte selbst für den Fall, dass ein andrer Schriftsteller vor dem Evangelium die Briefe verfasste, keineswegs, dass derselbe „die ganze johanneische Originalität in Anspruch nimmt“, und dass der Evangelist in einem ganz „secundären“ Verhältniss zu ihm stehe, dass jenem allein „der schöpferische Geist“ dieser neuen Entwickelungstufe des christlichen Bewusstseins eigen ist. Ich mache bei meiner Vorstellung des Abhängigkeitsverhältnisses den Evangelisten auf keinen Fall zu einem solchen aller höhern Ursprünglichkeit entbehrenden Nachbildner, da von der Stufe des Briefs zu derjenigen, auf welcher das Evangelium steht, noch ein bedeutender Schritt ist. Uebrigens habe ich ja gar nichts dagegen, wenn dem Evangelisten in Vergleichung mit dem Briefsteller „die ganze johanneische Originalität“ ungeschmälert verbleiben soll, da ich ausdrücklich auch die Möglichkeit, welche mir immer mehr zur Wahrscheinlichkeit geworden ist, anerkenne, dass der Verfasser der Briefe selbst späterhin, in einer gereiftern Stufe seiner geistigen Entwickelung, auch das Evangelium verfasste (Theol. Jahrb. 1855, S. 526).

Wenden wir uns zu dem Hauptbriefe selbst, so hat derselbe einen eigenen Eingang (1. Joh. 1, 1—4), welcher in dem Züricher Ungenannten die Ueberzeugung von autoptischem Ursprung befestigt, dagegen Hrn. D. v. Baur in

der Annahme einer durchgehenden Abhängigkeit von dem Evangelium bestärkt hat. Der Brief beginnt mit den Worten: „Was von Anfang an war (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς), was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir geschaut und unsre Hände betastet haben, in Betreff des Worts vom Leben (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς) — und das Leben ward offenbart, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns offenbart ward (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν) — was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch (Lachmann: καὶ ὑμῖν), damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns (ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν); unsere Gemeinschaft aber ist mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus. Und dieses schreiben wir euch, damit eure Freude erfüllt sei." Es ist klar, dass der einfache Gedanke: „über das Wort vom Leben schreiben wir euch, damit eure Freude erfüllt sei", hier nach zwei Seiten hin erweitert und ausgeführt wird, zunächst durch Andeutung der Augenzeugenschaft und apostolischen Würde des Verfassers, sodann durch Ausführung der Beziehung auf den Erlöser, welche in dem λόγος τῆς ζωῆς liegt. Wie sich der Verfasser gleich von vorn herein wiederholt unter die Autopten rechnet, so giebt er sich auch V. 3 offenbar ein apostolisches Ansehen: „Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns; unsre Gemeinschaft aber ist mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus". In diesen Worten schreibt sich der Verfasser offenbar eine unmittelbare Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne zu, an welcher die Leser erst durch seine Vermittelung Antheil erhalten sollen [1]). Hiermit wird aber das apostolische An-

1) So unterscheiden sich ganz deutlich die κοινωνία ἡμετέρα und die κοινωνία μεθ' ἡμῶν. Ueber diese Stelle bemerkt Baur (a. a. O. S. 330) gegen meine Erörterung (a. a. O. S. 479 f.), der Verfasser wolle nur „was die Christen an sich schon sind, in ihnen zum klare"

sehen auf eine Höhe gesteigert, welche eher einem nachapostolischen Schriftsteller als einem wirklichen apostolischen Selbstbewusstsein angehört und man würde ziemlich kindliche Vorstellungen über die urchristliche Schriftstellerei an den Tag legen, wenn man bloss auf einen solchen Eingang die Annahme eines wirklich apostolischen Ursprungs bauen wollte. Auf der andern Seite zeigt der Brief aber auch das unverkennbare Bestreben, den Erlöser als den wesentlichen Inhalt und Gegenstand des λόγος τῆς ζωῆς in seinem höhern Wesen zu bezeichnen und dieses Streben bringt schon den Eingang des Briefs in eine gewisse Berührung mit dem evangelischen Prolog und seinem ausgeprägten Logosbegriffe. Hr. Dr. v. Baur findet a. a. O. S. 320 zwischen dem Eingange des Briefs und dem Prolog des Evangelium sogar eine genaue Uebereinstimmung und es erscheint ihm als eine sehr natürliche Annahme, „dass der Brief in seinen Eingangsworten die summarische und prägnante Zusammenfassung dessen ist, was der Prolog in dem Zusammenhang einer motivirenden, in's Einzelne gehenden und von Moment

---

Bewusstsein bringen, ihnen den Inhalt des christlichen Bewusstseins expliciren, um sie auf den Standpunct des johanneischen Christenthums zu erheben, auf welchem der Christ sich geistig in derselben unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott und Christus weiss, in welchem die ersten Jünger es leiblich waren. Dieses ursprüngliche Jüngerbewusstsein soll ein allgemein christliches werden. Darauf geht das καὶ ὑμεῖς 1, 3, nicht aber auf die Unterscheidung der Leser des Briefs von dem unmittelbaren Hören, wozu kein Grund vorhanden ist." Allein von dem johanneischen Christenthum, d. h. der Theologie des Johannes-Evangelium, steht gar nichts da, eher von dem ursprünglichen Jüngerbewusstsein, welches aber keineswegs als solches allgemein christlich werden, sondern nur seine Vermittelung für das christliche Gemeindebewusstsein immer weiter ausbreiten soll. Und καὶ ὑμεῖς kann, wenn das καὶ überhaupt einen Sinn haben soll, nur darauf gehen, dass der Segen der apostolisch-johanneischen Gemeinschaft nun nicht mehr wie bisher in dem engern, persönlichen Wirkungskreise (vgl. auch Offenbg. Joh. 1, 4 f. 2, 1 f.), sondern durch die Schrift auch weiter in der übrigen, dem Apostel ferner stehenden Christenheit ausgebreitet werden soll.

zu Moment fortschreitenden Entwickelung enthält. Ohne den Prolog wäre der Eingang des Briefs sehr dunkel und räthselhaft, im Lichte des Prologs betrachtet ist Alles im Ganzen und Einzelnen vollkommen klar, schwer zu begreifen aber wäre, wie aus den kurzen abgerissenen Sätzen des Briefs ein so durchdachter und so eng in einander greifender Gedankenzusammenhang sich herausgesponnen haben sollte." Das Letzte wird ja aber in solcher Weise gar nicht behauptet und in jedem Falle ist es weit schwerer zu begreifen, dass der Hauptbegriff des johanneischen Prologs, der so bestimmte und nachdrucksvolle Begriff des göttlichen Logos in dieser „summarischen und prägnanten Zusammenfassung" ganz zurückgetreten sein müsste, dass der Verfasser des Briefs, welchem der evangelische Prolog vor der Seele gestanden haben soll, den uranfänglichen, aber sichtbar erschienenen Erlöser nur mit den so ungefügigen Ausdrücken ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς κτλ. und der ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν bezeichnet. Warum sollte der Briefsteller den durchaus passenden Ausdruck des göttlichen Logos, wenn derselbe ihm in dem evangelischen Prolog bereits fertig vorlag, wieder vermieden haben, um sich mit solchen, für eine bestimmte Persönlichkeit sehr wenig geeigneten Ausdrücken zu behelfen? Baur bemerkt zwar: „Er will nicht bloss sagen, der Logos sei es, welchen er als den Gegenstand dessen, was er gehört und gesehen habe, verkündige, sondern zugleich auch hervorheben, was man sich in dem Begriffe des Logos als das Wesentliche, Substanzielle zu denken habe, somit das Absolute im Logos, das er einfach, aber bezeichnend das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς nennt. Dass das von Anfang an Seiende, das Ewige, Absolute selbst in der Person Christi in die unmittelbare sinnliche Gegenwart hereingetreten, und sich hörbar und sichtbar gemacht habe, dies ist der Grundgedanke, in welchem er das Grosse und Ausserordentliche der christlichen

Offenbarung auffasst. Weit gefehlt also, dass das abstracte Neutrum hier nur als eine Unvollkommenheit des Ausdrucks zu nehmen wäre, ist es gerade das Emphatischere.“ Ich glaube selbst, dass mit ähnlichen Gründen auch das Femininum *ζωὴ αἰώνιος* als der bei Weiten passendste Ausdruck für das Masculinum des göttlichen Logos gerechtfertigt werden kann. Wie wenig aber diese ganze Rechtfertigung ihrem Urheber selbst genügt, sieht man daraus, dass Baur auch noch den Versuch macht, in dem *λόγος τῆς ζωῆς* V. 1, der sich mir noch ganz einfach wie Phil. 2, 16 (vgl. 1 Kor. 1, 18) als das Wort vom Leben zu erklären schien, den Logos des johanneischen Prologs zu erfassen, wie wenn hier „nach dem bekannten *genitivus appositionis*“ von einem *λόγος* die Rede wäre, der selbst die *ζωή* ist. Dann würden wir freilich ganz denselben Logos vor uns haben, von welchem Joh. 1, 4 sagt, dass in ihm Leben war. Allein Baur kann auf diese Fassung, welcher gerade die neueste Grammatik nicht sehr günstig ist [1]), unmöglich grosses Vertrauen setzen, da er sie sogleich wieder ganz fallen lässt. Er giebt ja zuletzt selbst zu, der Verfasser des Briefs fasse den Begriff des Logos „ganz in dem Uebergangsmoment auf, in welchem aus dem Worte der Predigt der concrete Begriff des persönlichen Logos geworden ist.“ Wer also nicht von vorn herein darauf ausgeht, den Brief zu dem Evangelium in das Verhältniss eines blossen Nachbildes zu stellen, kann sich getrost damit begnügen, dass der Eingang des Briefs, welcher des evangelischen Prologs zu seiner Erklärung gar nicht bedarf, erst auf dem Ueber-

1) Wenn Baur sich auf den *ἀῤῥαβὼν τοῦ πνεύματος* 2. Kor. 1, 22, die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* Röm. 8, 23 und auf Winer Gramm. §. 48, 2 (soll wohl heissen §. 59, 8 d. 6. A.) beruft, so kann ich gegen diesen ganzen Appositionsgenitiv auf Alex. Buttmann, Gramm. des Neutestl. Sprachgebrauchs (Berlin, 1859), S. 68 verweisen.

gange zu dem persönlichen Logosbegriffe steht, in welchem sich jener Prolog bewegt.

Darf man schon die nachdrückliche Hervorhebung der leiblichen Wahrheit und Betastbarkeit der Erscheinung des Erlösers in dem Eingange des Briefs auf einen Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus deuten, so lässt sich vollends der ganze Inhalt und Fortschritt des Briefs sehr einfach aus dem Gegensatze des apostolisch-johanneischen Christenthums gegen gnostische Verirrung in Lehre und Leben, oder gegen die äussersten Spitzen der gnostischen Bewegung begreifen, ohne dass sich uns irgendwo eine Nöthigung ergäbe, auf das Evangelium als auf die Voraussetzung des Briefs zurückzugehen. Und zwar stellen sich ohne Weiteres zwei Haupttheile heraus, von welchen der erstere 1, 5 — 3, 12 mehr die nach aussen gerichtete Warnung enthält[1]). Man behält in dem ganzen Briefe einen leitenden Grundgedanken, wenn man ihn als einen Versuch zur Befestigung der Christenheit in dem rechtgläubigen, apostolischen Christenthum gegenüber gnostischen Verirrungen auffasst. Dahin zielt schon die Erinnerung, dass sich aus dem lichten Wesen Gottes zunächst die Forderung eines sittlichen Wandels im Lichte und in aufrichtigem Sündenbekenntniss ergiebt, weil diese Erinnerung den ausdrücklichen Gegensatz gegen eine (gnostische) Verleugnung des Sündenbewusstseins enthält (1, 5 — 10), ebenso die Erörterung, dass die Beobachtung der göttlichen Gebote das sichere Kennzeichen der wahren Gottes-Erkenntniss und Gottes-Gemeinschaft ist (2, 1 — 6). Alles dieses hat ganz bestimmt Beziehung auf Gnostiker, welche durch das Vor-

1) So glaube ich die in meiner Abhandlung über die johanneischen Briefe dargelegte Auffassung des Gedankengangs, in welcher 2, 28—3, 12 als ein besondrer Haupttheil erscheint, vereinfacht und fortgebildet zu haben. Auf diese schärfere Fassung treffen auch die scharfsinnigen Einwendungen Baur's a. a. O. 321 nicht mehr zu.

geben höherer Gotteserkenntniss einer strengen und ängstlichen Sittlichkeit des Lebens überhoben zu sein (2, 4, vgl. 1, 6), ja der Sündenvergebung nicht mehr zu bedürfen glaubten (1, 8), ganz wie uns durch Zeugen des zweiten Jahrhunderts die äussersten Auswüchse der Gnosis geschildert werden [1]). Im Gegensatz gegen den einseitigen Intellectualismus solcher Gnosis wird also das alte Gebot christlicher Sittlichkeit, insbesondere der Bruderliebe, mit Rücksicht auf den nahen Anbruch des Tages Christi auf's Neue eingeschärft (2, 7-11). Derselbe Gegensatz wird sodann in das dogmatische Gebiet hinein verfolgt, weil jene Gnosis auch eine Verirrung in Lehre und Glauben ist. Während die rechtgläubige Christenheit versichert sein kann, die höchste Gottes-Erkenntniss erreicht zu haben und über die Vergänglichkeit der Welt hinaus zu dem Ewigen erhoben zu sein, sind jene Gnostiker die Antichristen, deren Auftreten das Ende der gegenwärtigen Weltordnung kund macht, und deren Antichristenthum eben in der Leugnung besteht, dass Jesus der Christ sei. Die Rechtgläubigen bedürfen ihrer Belehrung um so weniger, da sie in der von Christo herrührenden Geistessalbung die höchste, allumfassende Erkenntniss bereits besitzen (2, 12—27). Dieser schroffe Gegensatz von Wahrheit und Lüge wird dann endlich auf seinen letzten metaphysischen Grund zurückgeführt. Wer die Gerechtigkeit erfüllt, ist aus Gott gezeugt und wird einst als solcher offenbar werden. Dagegen hat der Sünder ihn weder geschaut noch erkannt und ist aus dem von Anfang an bösen Teufel. Der Gegensatz der Bruderliebe und des Bruderhasses macht die Gottes- und die Teufels-Kindschaft kenntlich. Es war nämlich eben die Behauptung einer substanziellen Gottes- oder Teufels-Kindschaft, oder die Selbst-

1) Vgl. meine Schrift über das Evang. und die Briefe Johannis S. 346, dazu Theol. Jahrb. 1855, S. 503.

überhebung der Gnostiker als der Geistesmenschen mit ihrem inneren göttlichen σπέρμα (1 Joh. 3, 9) über das gewöhnliche christliche Gemeindebewusstsein, in welche der johanneische Brief so weit eingeht, um den Begriff der Gotteskindschaft der rechtgläubigen Christenheit zuzueignen und den der Teufelskindschaft auf die von sittlicher Strenge entfernten Gnostiker zurückfallen zu lassen (2, 28 — 3, 12). Der auf solche Weise gewonnene Begriff der Gottes- und der Teufels-Kindschaft, welcher die Höhe des ganzen Briefs bezeichnet, liegt dann auch der mehr nach innen gerichteten ausführlichen Mahnung noch zu Grunde, in welche der zweite Hauptheil 1 Joh. 3, 13 — 5, 12 wieder einlenkt. Die Gotteskindschaft soll sich ebensowohl in der rechten Liebe (3, 13 — 24. 4, 7 — 21), als auch in dem rechten Glauben (4, 1 — 6. 5, 1 — 12 erweisen. Insbesondere wird die Leugnung der Erscheinung Christi im Fleisch als Abirrung von dem wahren Glauben bezeichnet (4, 1 f.). Dagegen wird nachdrücklich behauptet, dass Christus nicht bloss im Wasser der Taufe, sondern auch im Blute gekommen sei, d. h. den Tod wirklich gelitten habe[1]). Der Schluss 5, 13 — 21 fasst den ganzen Inhalt des Briefs in dem Zwecke zusam-

1) 1 Joh. 5, 6. Ich sehe keinen Grund, hier mit Baur a. a. O. S. 328 zu behaupten, der Verfasser, dessen Gedankenreihe mit 5, 5 ihren befriedigenden Schluss erhalten habe, sei nur durch den Vorgang des Evangelisten dazu gekommen, die Stelle 5, 6—12 hinzuzufügen, von Wasser und Blut im Sinne der christlichen Taufe und des christlichen Abendmahls (wie Joh. 19, 34 f., vgl. meine Schrift über die Evangelien S. 316 f.) zu reden, und sich überhaupt in das Bewusstsein der Gemeinde zu versetzen. Baur kann es mir selbst nicht abstreiten, dass das Kommen Christi in Blut und Wasser zunächst die Taufe und den Tod Jesu bedeute. Und die Behauptung, dass hier ausserdem noch die Sacramente der Taufe und des Abendmahls gemeint seien, beruht nur auf der Versicherung Baur's: „Das Richtige ist aber unstreitig, Beides zusammenzunehmen,“ wozu ich gar keine Nöthigung sehe, vgl. meine Schrift über das Evangelium und die Briefe Johannis S. 348, dazu Theol. Jahrb. 1855, S. 495.

men, dass man sich bewusst werden soll, in dem Glauben an den Namen des Sohnes Gottes alles Höchste erreicht zu haben, in dem Bewusstsein, dass man aus Gott ist, während die ganze Welt im Bösen liegt. Ausserdem wird noch zur Versöhnlichkeit gegen fehlende Brüder gemahnt und vor dem Götzendienste gewarnt.

Dieser Auffassung des ganzen Briefs, welche sich ebenso einfach als klar aus einer bestimmten geschichtlichen Lage ergiebt, stellt Baur S. 320 f. eine ganz abweichende entgegen, welche den Zweck des Briefs nur dann richtig zu bestimmen meint, wenn man von der Voraussetzung ausgehe, „der Verfasser des Briefs habe auf der Grundlage des Evangeliums geschrieben.“ Der praktische Inhalt des Briefs soll nur dadurch eine Modification erleiden, dass nach der Verschiedenheit der Gegensätze, unter deren Gesichtspunct der Verfasser seine Ermahnungen über das praktische Verhalten stellt, er selbst auch eine verschiedene Färbung erhält. „Will man daher den Gedankengang des Briefs genauer verfolgen, so hat man hauptsächlich darauf zu sehen, welche Gegensätze und Begriffe in dem Verlaufe des Briefs die jedesmal vorherrschenden und den Grundton bestimmenden sind. Abgesehen von diesen mitten aus ihrer Umgebung hervorragenden Begriffen ist der Inhalt bei aller Variation des Ausdrucks im Allgemeinen immer wieder derselbe, und der Zusammenhang der Sätze ist öfters so lose, dass es bei manchen ziemlich gleichgültig zu sein scheint, ob sie da oder dort stehen.“ Der erste Gegensatz, von welchem der Verfasser ausgehe, sei, wie sogleich in die Augen fällt, der zwischen Licht und Finsterniss, oder praktisch zwischen dem Wandeln im Licht und dem Wandeln in der Finsterniss (1, 5 — 2, 11). Aber wie wäre der Verfasser auf diesen Gegensatz nur gekommen ohne die bestimmte Veranlassung, welche ihm an den Gnostikern der Widerspruch einer vorgeblichen Gottes-Erkenntniss und

Gemeinschaft und eines Wandels in Finsterniss (1, 6. 8. 2, 4) darbot? Dürfen wir von dieser geschichtlichen Zeitlage ganz absehen? Den zweiten Abschnitt 2, 12—29 lässt Baur sich sodann in dem Gegensatze gegen die Welt bewegen. Mit 2, 12 beginne eine neue Gedankenreihe, in welcher nicht mehr die Finsterniss im Gegensatz zum Licht, sondern vielmehr die Welt der Hauptbegriff sei. Allein, findet denn zwischen den Begriffen von Finsterniss und Welt gerade in diesem Briefe ein wesentlicher Unterschied statt? Zuerst (2, 13. 14) ist hier ohnehin nicht von dem Siege über die Welt, sondern von dem Siege über den Bösen die Rede, so dass Baur hier erst 5, 19 (*ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*) herbeiziehen muss, um von dem Teufel auf die Welt zu kommen. Sodann wird allerdings 2, 15 f. vor der Weltliebe gewarnt, die Vergänglichkeit der Welt versichert, und das Auftreten antichristlicher Erscheinungen als ein Zeichen des Weltendes angesehen. Allein mit welchem Rechte kann man von einem Briefe, welcher mit bestimmter Beziehung auf gnostische Verirrungen beginnt, behaupten, erst durch die Vorstellung vom Ende der Welt verknüpfe sich mit dem Begriffe der Welt der des Antichrists, so dass dann Christenthum und Antichristenthum, Wahrheit und Lüge, Verneinung Christi und Bekenntniss des Sohns, Bleiben in dem, was man als Christ durch die Salbung des Geistes von Gott empfangen hat, und Abfall davon die Gegensätze seien, in welchen sich der weitere Inhalt dieses Abschnitts 2, 15—28 fortbewege. Wie einfach ist es vielmehr, aus der von Anfang an festgehaltenen Rücksicht auf gnostische Verirrungen zu begreifen, dass der Verfasser seinen Lesern, welche wir als die ganze rechtgläubige Christenheit zu denken haben, die Versicherung giebt, sie besitzen Alles, was jene Gnosis darbot, die Sündenvergebung, die Erkenntniss Gottes und Christi, den Sieg über den Teufel schon selbst! Auch die Warnung vor weltlichem Sinne

kann recht gut auf jene Gnosis bezogen werden (2, 12—17). Wenn der Verfasser nun auch in dem Auftreten der antichristlichen Lehrer den Anbruch des Weltendes sieht, so ist er doch offenbar nicht erst durch die Vergänglichkeit der Welt auf die Erwähnung dieser Irrlehrer gekommen, sondern er verfolgt dieselben Gnostiker, welche er zu Anfang auf dem Gebiete des Lebens und der Sittlichkeit berücksichtigte, nun auf dem Gebiete des Glaubens und der Lehre[1]). Hier unterscheidet er sie von der rechtgläubigen Christenheit, welche vermöge der Geistessalbung das ächte Wissen von der Wahrheit hat, als die Antichristen, welche Jesum nicht als Christus anerkennen. Hier ermahnt er die Leser, an der überlieferten Lehre mit ihrer Verheissung des ewigen Lebens festzuhalten (2, 18—27). Diese Ermahnung wird 2, 28 mit Hinweisung auf die Wiederkunft Christi wiederholt, aber schon 2, 29 wird, wie Baur richtig bemerkt, in dem Begriffe der Kindschaft Gottes ein neuer Gedanke angeregt. Die über die Erkenntniss der Welt erhabene Gotteskindschaft wird in ihrer Erweisung durch Heiligkeit und Gerechtigkeit des Wandels den Lesern vorgehalten (3, 1—6) und der Teufelskindschaft gegenübergestellt, welche schon durch den Mangel der Bruderliebe (3, 10, vgl. 2, 11) auf den von vorn herein bekämpften einseitigen Intellectualismus der Gnostiker hinweist. Ueberdiess ist der ganze Gegensatz von Gottes- und Teufels-Kindschaft in dieser principiellen Schärfe, in diesem Zusmmenhang mit der Lehre eines von Hause aus bösen Wesens der Teufels (3, 8) und von einem in den Gotteskindern von Hause aus einwohnenden göttlichen *σπέρμα* (3, 9) erst in der metaphysischen Auffassungsweise der Gnostiker zu Hause. Und je mehr die Warnung vor den gnostischen

1) Der Verfasser sagt ja selbst 2, 26: *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς*.

Verirrungen hier ihren höchsten Gipfel erreicht, desto ferner liegt dem wahren Fortschritte des Briefs die Art, wie Baur S. 323 f. seinen dritten Abschnitt 3, 1—24 einführt. Wie die Gemeinschaft mit Gott bereits als ein περιπατεῖν ἐν φωτί, als ein νενικηκέναι τὸν κόσμον gefasst sei, so werde sie hier (doch wohl nicht ohne eine besondere geschichtliche Veranlassung?) als ein γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ in den Gegensatz von Gottes- und Teufels-Kindschaft, Liebe und Hass, Leben und Tod hineingestellt.

Wenn man bei der Auffassung dieses Briefs von seinen bestimmten Zeitverhältnissen einmal gänzlich absehen will, so kann man den Brief freilich auch in sehr abstracten Begriffen und subtilen Unterscheidungen, denen vor Allem jede geschichtliche Bestimmtheit fehlt, fortfahren lassen. Das Ende ist mit Baur's eigenen Worten folgendes: „So haben die drei bisher unterschiedenen Momente, die Gottesgemeinschaft, als der wesentliche Inhalt des christlichen Bewusstseins, das Halten der Gebote Gottes als die Manifestation und Bethätigung der Gottesgemeinschaft und die Liebe zu den Brüdern als das, worin das Halten der Gebote Gottes die Spitze seiner Verwirklichung hat und zu seiner reellsten Erscheinung kommt, den höchsten Ausdruck ihrer Einheit in dem Glauben an Jesus als Christus; wer an ihn glaubt, ist als solcher aus Gott geboren, und wer aus Gott geboren ist, muss in der Liebe zu seinem Erzeuger auch die lieben, die von ihm erzeugt sind. Und da man aus Gott nicht sein kann, ohne nicht aus der Welt zu sein, so ist der Glaube als Gottesgemeinschaft auch der Sieg über die Welt. Alles also, was bisher von der Gottesgemeinschaft prädicirt worden ist, dass sie ist ein περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί, ein νενικηκέναι τὸν πονηρόν, die Kindschaft Gottes im Gegensatz zu der Kindschaft des Teufels, das ὁμολογεῖν Ἰησοῦν, schliesst sich zuletzt ab in dem Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes ist (5, 5), als dem präg-

nantesten und concretesten Ausdruck der Gottesgemeinschaft, in welcher die Glaubenden die unmittelbarste Gewissheit des ewigen Lebens haben. Denn wer glaubt, der hat den Sohn, und wer den Sohn Gottes hat, hat auch das ewige Leben.“ Diese ganze Erörterung, welche Baur in dem ersten Johannesbriefe findet, erinnert so unwillkürlich an den gewöhnlichen Gedankengang von künstlich und subtil disponirten Predigten, dass man sich gar nicht darüber wundern darf, wenn dem Briefe das Johannes-Evangelium als eine Art von Text untergelegt wird. „War nun der Zweck des Briefs, wie ihn der Verfasser selbst angiebt (5, 13), den Lesern zum Bewusstsein zu bringen, dass sie im Glauben an den Namen des Sohnes Gottes das ewige Leben haben, so hatte er denselben Zweck wie der Evangelist, der auch sein Evangelium dazu schrieb, dass die Glaubenden in dem Namen des Sohnes Gottes das Leben haben (20, 31). Nur hatte der Evangelist nicht bloss diesen Zweck, sondern, wie er ausdrücklich sagt, den doppelten, *ἵνα πιστεύσητε, ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Der Verfasser des Briefs hat sich demnach bloss das Letztere zum Zweck und Gegenstand seines Schreibens genommen, er wollte den Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes ist, nicht erst begründen, sondern nur den Inhalt desselben darlegen und zum klaren Bewusstsein bringen. Wie konnte er aber diess thun, ohne die Realität dieses Glaubens als schon bewiesen vorauszusetzen, und in welcher andern Darstellung der evangelischen Geschichte konnte er diesen Beweis auf eine seinem Brief entsprechende Weise als gegeben voraussetzen, als eben nur in dem johanneischen Evangelium? Nur in diesem ist ja Jesus als Sohn Gottes so aufgefasst, wie auch der Verfasser des Briefs ihn betrachtet wissen will, als *ὁ ἀπ' ἀρχῆς*, als der *λόγος τῆς ζωῆς* und die *ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τόν πατέρα καὶ ἐφα-*

νερώϑη ἡμῖν. Auf der Grundlage des Evangeliums hat demnach der Verfasser des Briefs weiter fortgebaut, und zwar so, dass auch er, wie der Evangelist, sich an die Stelle der Jünger setzt, deren Bestimmung es ist, dieselbe Gemeinschaft mit dem Göttlichen, die ihnen in der Person Jesu in der unmittelbaren Gegenwart und Anschauung zu Theil geworden ist, auch für Andre durch den Glauben an Jesus als den Sohn Gottes zu vermitteln.“ Allein was in aller Welt giebt uns denn ein Recht, in den Worten 1 Joh. 5, 13: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ ϑεοῦ, welche zu dem eigenthümlichen Zwecke des Briefs, die Gläubigen in dem apostolisch-rechtgläubigen Christenthum zu bestärken, so vortrefflich stimmen, eine Benutzung von Joh. 20, 31 zu finden, wo der Evangelist den Zweck seines Werkes darin setzt, die Leser überhaupt erst zum christlichen Glauben, und durch denselben zu jenem Leben zu führen, dessen Bewusstsein der Brief in den schon Gläubigen erwecken will? Es beruht in der That auf keiner Art von Beweis, sondern lediglich auf der Versicherung D. Baur's, dass der Verfasser des Briefs bei seinen Lesern die Begründung des Glaubens nicht etwa durch das mündliche Evangelium und die apostolische Verkündigung, sondern vielmehr durch das schriftliche Johannes-Evangelium voraussetze. Es bedarf daher als blosse Behauptung auch gar keiner Widerlegung, wenn Baur weiter fortfährt: der Verfasser des Briefs spreche ganz aus dem Verhältniss heraus, in das Jesus in den johanneischen Reden C. 13—17 die Jünger zu sich und zu der sie umgebenden Welt setzt. Die Vergleichung von 1 Joh. 1, 3. 4. 5, 14. 15 mit Ev. Joh. 15, 11. 16, 23. 24. 17, 13 mache den Eindruck, dass die Briefe nach der bestimmten Absicht des Verfassers eben dazu dienen sollten, wozu die Jünger in Gemässheit jener Reden berufen sind, zur Mittheilung des apostolischen Bewusst-

seins der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn an Alle, die wahre Christen sein wollen. Eher liesse es sich hören, dass der Schluss (5, 14) sich in schöner harmonischer Vollendung mit dem Anfang zusammenschliesst, dass die Darstellung darin ihre Einheit hat, dass sie zu demselben Begriffe des Lebens zurückkehrt, von welchem sie ausgegangen ist, sollte sich hier nicht wieder der Verfasser an sein Vorbild in den johanneischen Reden Jesu an seine Jünger Ev. Joh. 16, 23 f. anschliessen, zu welcher Annahme gar kein Grund vorhanden ist.

Mit der innern Kritik, deren Ergebniss die völlige Unabhängigkeit des ersten Johannes-Briefs von dem Johannes-Evangelium ist, stimmt auch der Bestand der äussern Zeugnisse trefflich zusammen, da Papias von Hierapolis nach der ausdrücklichen Angabe des Eusebius (KG. III, 39) wohl aus dem ersten Briefe Zeugnisse anbrachte, aber von Evangelien noch bloss das des Matthäus und des Marcus, keineswegs schon das johanneische gekannt hat. Alles vereinigt sich also zu dem Ergebniss, dass die johanneischen Briefe lediglich die apostolische Wirksamkeit des Johannes, deren schriftliches Denkmal die Apokalypse ist, zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung haben. So gross auch der Abstand dieser beiden Schriften von einander ist, so wenig sie von einem und demselben Verfasser herrühren können, und so gewiss wir durch den in ihnen geschilderten Stand der gnostischen Bewegung über die Lebenszeit des Apostels Johannes hinausgeführt werden[1]), so wenig lässt sich doch ein wesentlicher Anschluss an jene Schrift als ächten Ausdruck der apostolischen Wirksamkeit des Johannes verkennen, und die Briefe vermitteln innerlich den Uebergang von der altjohanneischen Prophetie zu der Gnosis des vierten

1) Vgl. meine Abhandlung Theol. Jahrb. 1855, S. 502 f.

Evangelisten. Die Apokalypse ist ja selbst schon in brieflicher Haltung an den apostolischen Sprengel des Johannes, die sieben Gemeinden Asiens, gerichtet (1, 4 f. 2, 1 f.), um denselben in der drangsalvollen Zeit nach dem Tode Nero's die nahe Erfüllung ihrer Erwartung, insbesondre die siegreiche Wiederkunft des Messias zum Antritt seines tausendjährigen Reichs, vorzuhalten. Indem die Apokalypse nun aber den Sieg über die ausserchristlichen Mächte hauptsächlich an dem antichristlichen Thiere und der Hure Babylon darstellt, wendet sie sich doch auch schon in den sieben Sendschreiben Cap. 2. 3 nach innen, um die bileamitische oder nikolaitische Irrlehre innerhalb der christlichen Gemeinden zu bekämpfen. Diese Seite ist es offenbar, an welche die johanneischen Briefe anknüpfen, indem sie an die ganze rechtgläubige Christenheit ein Wort der Warnung vor den Auswüchsen der gnostischen Irrlehre und eine Mahnung zum Festhalten an dem apostolischen Christenthum richten. Auch ihre höhere Ansicht von Christo findet ja in der Apokalypse ihre Anknüpfung. Bezeichnen die Briefe den Erlöser als das Uranfängliche oder den Uranfänglichen (1 Joh. 1, 1. 2, 13), so war derselbe ja schon in der Offenbarung Joh. 3, 14 als die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* bezeichnet, ja es wird in der Offenbarung 19, 13 der Name des siegreich wiederkehrenden Erlösers schon *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* genannt. Und wenn auch die ächt apokalyptische Vorstellung eines zornigen und eifrigen Gottes in den Briefen bereits der Ansicht gewichen ist, dass Gottes Wesen die reine Liebe ist (1 Joh. 4, 8. 16): so ist hier doch immer noch der in der Apokalypse so stark ausgedrückte Glaube an die nahe Wiederkunft Christi, an das baldige Vorübergehen aller bestehenden Weltverhältnisse (1 Joh. 2, 8. 18), die Verbindung der Wiederkunft Christi mit der Erwartung eines Gerichtstages auch für die Gläubi-

gen[1]) geblieben. Auch geht seiner Wiederkunft immer noch der Antichrist vorher, nur nicht mehr, wie in der Apokalypse, hauptsächlich als die gottfeindliche Spitze des römischen Kaiserreichs, sondern vielmehr als die in die Christenheit selbst eingedrungene Irrlehre (1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3). Und so ernstlich der Verfasser auch diese Irrlehre bekämpft, so sehr wird er doch unwillkürlich in ihre metaphysisch-dualistische Grundansicht hineingezogen[2]). Dieser unwillkürlich sich aufdringende Einfluss der Gnosis, welche auch in ihrem Dualismus nur das Streben nach einer rein geistigen Auffassung des Christenthums bewährt[3]), erklärt es dann auch vollkommen, dass der Verfasser der Briefe sich immer weiter von der Grundlage der jüdisch-christlichen Apokalypse entfernte und auf jene Höhe erhob, von welcher aus das Evangelium die irdische Erscheinung des Erlösers auffasst. Der Gesichtskreis, welcher in der ächt apostolischen Apokalypse noch auf den unmittelbaren Wirkungskreis des Johannes beschränkt, dann in den Briefen auf die rechtgläubige Christenheit überhaupt ausgedehnt war, erstreckt sich in dem Evangelium (19, 35. 20, 31) sogar auf die noch gar nicht gläubige Heidenwelt. Die ganze

---

1) 1. Joh. 2, 28: *καὶ νύν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ὅταν φανερωθῇ σχῶμεν παῤῥησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*, vgl. B. Henoch 104, 5: „da solche (Freude) euch bevorsteht, werdet ihr euch nicht verbergen müssen am Tage des grossen Gerichts und werdet nicht als Sünder erfunden werden.“ Auch heisst es 1. Joh. 4, 17: *ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως*.

2) Wie der Teufel 1. Joh. 3, 8 als ein von Anfang an sündigendes, d. h. doch gewiss von Hause aus böses Wesen bezeichnet wird, so lässt sich auch 1. Joh. 3, 10 f. (besonders V. 12) eine substanzielle Teufelskindschaft gegenüber der im Glauben sich erweisenden Gotteskindschaft (1. Joh. 5, 1. 4. 5) nicht verkennen, und das den Gotteskindern bleibend einwohnende *σπέρμα* (1. Joh. 3, 9) ist sogar ein gnostischer Schulausdruck, vgl. meine Schrift über das Evang. u. die Briefe Johannes S. 337, dazu Theol. Jahrb. 1855, S. 510 f.

3) Vgl. meine Schrift über das Urchristenthum S. 102. 108.

Herrlichkeit, welche die bisherige christliche Hoffnung erst von der zweiten irdischen Erscheinung des Erlösers erwartete, wird als die Herrlichkeit des eingeborenen Sohns vom Vater seiner ersten, nunmehr als die einzige gefassten Erscheinung beigelegt (Joh. 1, 14), und das irdische Leben Jesu erscheint als eine stetige Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit (Joh. 2, 11. 11, 40), deren Spitze der Erlösungstod als der Heimgang in die über- und vor-weltliche Herrlichkeit ist (Joh. 7, 39. 12, 23. 13, 3. 31. 17, 5). Wie der Erlöser in dem Evangelium gleich anfangs und in noch höherm Sinne den Namen des λόγος τοῦ θεοῦ erhält, welchen ihm die Apokalypse 19, 13 erst bei seiner siegreichen Wiederkehr beilegt, so umgiebt ihn auch von vorn herein (Joh. 1, 52) jenes Engel-Gefolge, welches nach der ursprünglichen Erwartung (vgl. Matth. 24, 30. 31. 26, 64. Hebr. 1, 6 f.) erst die zweite Erscheinung auszeichnen sollte. Die Vorstellung eines durch den Erlöser auszuübenden Gerichts verliert ihre Aeusserlichkeit und Zukünftigkeit, an welcher die Briefe noch festhalten, indem dasselbe mit ausdrücklicher Abweisung der gewöhnlichen Vorstellung (Joh. 8, 15. 12, 47) auf geistige Weise als die grosse weltgeschichtliche Krisis der sich von einander scheidenden Kinder des Lichts und der Finsterniss in das geschichtliche Auftreten Jesu selbst verlegt wird (Joh. 3, 18 f. 5, 22. 27. 30. 8, 16. 9, 39). Allein wie in den Briefen findet sich auch hier noch jener ursprünglich der Gnosis entstammende Gegensatz des Gottes- und der Teufelskindschaft (Joh. 1, 12. 13. 8, 47. 10, 26. 11, 52. 18, 37; 8, 23. 42. 12, 39), nur wird er hier schon ganz auf das Verhältniss der gläubigen Christenheit zu dem ungläubigen Judenthum angewandt[1]). Was die Apokalypse 21, 22 erst von der

1) Man kann sagen, dass die johanneische Apokalypse, welcher die Christen noch als die wahren Juden oder als das wahre Israel gelten

neuen Schöpfung in dem unmittelbaren Reiche Gottes erwartet, dass die Einwohnung Gottes und des Lamms an die Stelle des äussern Tempels treten wird, das ist nach dem Ev. Joh. 4, 23. 24 bereits bei der irdischen Erscheinung des Erlösers durch die geistige Gottesverehrung des Christenthums eingetreten. Auf das Gericht über den Teufel als den bösen Fürsten dieser Welt erfolgt schon mit der Kreuzigung Jesu (Joh. 12, 31. 14, 30) und ist für das christliche Bewusstsein nicht mehr etwas Zukünftiges, sondern vielmehr bereits vergangen (Joh. 16, 11). Ist doch jene ganze erste Auferstehung, an welcher nur die Frommen Theil haben (Offbg. 20, 4—6), nach dem Evangelium Joh. 5, 25 schon durch das Wort, welches der Erlöser auf Erden geredet und begründet hat, erfüllt worden, so dass die Gläubigen nicht mehr, wie es noch in den Briefen erwartet wird[1]), in das Gericht gehen werden (Joh. 3, 18.

(Offb. 7, 4 f. vgl. 21, 12), das Antichristenthum noch bloss in der ausserchristlichen Westmacht des Heidenthums findet, während die johanneischen Briefe desselben hauptsächlich innerhalb des Christenthums selbst in die Irrlehre, das Joh.-Evang. dagegen wieder ausserhalb des Christenthums, aber in das ungläubige Judenthum verlegt. Der Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum greift hier so tief, dass auch die gewöhnliche Erklärung der Stelle Joh. 4, 22 falsch sein muss. Weizsäcker sagt a. a. O. S. 175 mit Berufung auf das ἡμεῖς und ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν: „Gerade in unserm Evang. finden wir, wie sich Jesu selbst ganz spezifisch als Jude fühlt," auch der Züricher Ungenannte findet hier die „Grundlage des Judenthums" (S. 120 f.). So geht man beharrlich um den in meinen Evangelien S. 261 f. klar dargelegten Sachverhalt hinweg. Ist es denn etwas so Befremdendes, dass der vierte Evangelist das Judenthum nur in ein ähnliches Verhältniss zu der wahren Gottesverehrung setzt, wie der Paulus der Apostelgeschichte 17, 23 das bessere Heidenthum in dem Ausdruck ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε? Unmittelbar nach innen gerichtet ist in dem Johannes-Evangelium nur der Gegensatz gegen die jüdisch-christliche Eschatologie und Paschafeier, deren Wurzel völlig untergraben wird.

1) Uebrigens fasst schon 1 Joh. 3, 14 das christliche Bewusstsein selbst als den Uebergang vom Tode zum Leben auf (vgl. Ev. Joh. 5, 21), so dass die Briefe auch hierin den Keim enthalten, welcher in dem Evangelium völlig entwickelt ist.

5, 24), und der Erlöser nur dazu noch einmal wieder zu erscheinen braucht, um am jüngsten Tage alle Todten aus den Gräbern aufzuerwecken, die Einen zur Auferstehung des Lebens, die Andern zur Auferstehung des Gerichts (Joh. 5, 28. 29. 6, 39. 40. 44. 54. 12, 48). Nachdem der Erlöser den Seinigen im überweltlichen Hause seines Vaters Wohnungen bereitet, kommt er nur dazu noch einmal wieder, um sie zur Anschauung seiner überweltlichen Herrlichkeit zu sich zu nehmen (Joh. 14, 3. 17, 24). Durch diesen wesentlichen Fortschritt, die von dem Erlöser begründete und durch den von ihm ausgehenden Geist belebte Gemeinde als das irdische Christus-Reich bis zum jüngsten Tage hin aufzufassen, behauptet das Johannes-Evangelium für alle Zeiten seine grossartige Stellung, indem es einerseits die ganze in dem Neuen Testamente vorliegende Entwickelung wesentlich abschliesst, andrerseits die weitere Lehrentwickelung des Christenthums folgenreich eröffnet. Und indem der vierte Evangelist in diesem Werke die Offenbarung des Geistes der Wahrheit, welche die Jünger Christi vorher noch nicht zu tragen vermochten, an sich selbst reichlich erfahren hat (Joh. 16, 12 f.), ist es ihm nicht bloss gelungen, die urchristliche Eschatologie so völlig umzugestalten, sondern er hat auch der chiliastischen Apokalypse in alter wie in neuerer Zeit ihren gegründeten Anspruch auf ächt apostolische Abfassung durch seine fortgeschrittenere Darstellung streitig zu machen vermocht.

XVII.

Friderich's Kritische Untersuchung der dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare zu Jesajas und Jeremias.

Mitgetheilt

von

D. Baur.

(Schluss.)

II.

Beweis der Unächtheit der beiden Commentare.

A. Aeussere Bezeugung.

Wir wissen bereits, dass Joachim in der *epistola prologalis* zur *expos. in apocal.* vom Jahr 1200, in der er alle seine Schriften dem untrüglichen Urtheil des apostolischen Stuhls unterwirft, nicht mehr denn die drei genannten Hauptwerke ausser einigen apologetischen Schriftchen gegen Juden oder Feinde des katholischen Glaubens aufführte. Wie konnte denn aber Joachim in diesem Verzeichniss den Commentar zu Jeremia vergessen? (Dass er unter den genannten apologetischen Schriftchen nicht begriffen sein kann, bedarf keines Beweises.) Behauptet der Commentar doch ausdrücklich, er sei im Jahr 1197 und zwar auf Kaiser Heinrichs VI. Befehl (Bl. 53, Col. 1) geschrieben. Und warum wird auf ihn nicht auch einmal in der Erklärung der Apokalypse, die in keinem Fall vor dem Jahr 1197 vollendet worden ist, verwiesen, wie diess doch hinsichtlich der

Concordie und des Psalters an mehreren Stellen [1]) geschieht, und wie ja der Commentar selbst die Concordie citirt (Bl. 46 Col. 1).

Vom Jesajascommentar allerdings muss man es natürlich finden, dass Joachim in jener *epistola prologalis* ihn nicht erwähnt; denn er ist ja nach seiner, wie es scheint, wohlbedachten Aussage in der Generation verfasst, die im Jahr 1201 anfängt [2]), unter dem Nachfolger Papst Cölestin's III. Da aber Joachim am 30. März 1202 gestorben ist (Act. SS. l. c. p. 92) und der Commentar, seine Aechtheit vorausgesetzt, somit nicht später sein kann, so sollte man erwarten, dass wenigstens Joachim's Zeitgenossen, die doch von der Concordie, der Erklärung der Apokalypse und dem Psalter wissen, seiner wie des Comm. zu Jeremia gedächten, namentlich dass Joachim's vertrauter Freund Lucas später Erzbischof von Cosenza in seiner *virtutum beati Joachimi synopsis* (Ughelli, *Italia sacra.* Act. SS. l. c. p. 91 ff.) neben den drei von ihm genannten Hauptwerken auch die Commentare anführte, zumal da ihr Inhalt für jene Zeit vom höchsten Interesse sein musste; aber keine Spur, nicht einmal eine Andeutung, dass Joachim den Geist der Prophetie besessen habe. Dieses Stillschweigen dauert nun hinsichtlich des Jeremiacommentars bis 1255, wo ihn Wilhelm von St. Amour in seinem Buch *de periculis novissimorum temporum* als Schrift Joachim's citirt, von welcher Zeit an er nun auch immer als solcher erscheint.

Hinsichtlich des Jesaiacommentars dauert dieses Schweigen noch länger. Zwar scheint der englische Dominikaner Niclaus Trivettus, welcher der zweiten Hälfte des 13. u.

---

1) *Introduct. Cap.* 20 auf die Concordie 5, 2. T. 2. 13, 5 ff. u. s. w. auf dieselbe. *Introd. Cap.* 27. auf das zweite Buch des Psalters.

2) *Tempus Zedekiae regis tangit concorditer praesentem generationem inceptam anno* 1201 *a Chr. sub pontifice Romano post obitum Coelestini.*

dem Anfang des 14. Jahrhunderts angehört, in seinem *Chronicon* zum Jahr 1190 seiner Erwähnung zu thun. Er bemerkt, damals habe der Abt Joachim in Calabrien gelebt, *qui plures libros super Hieremiam, apocalypsin et de omnibus prophetarum conscripsit.* Was heisst aber *de omnibus prophetarum?* über alle Propheten, oder über Allerlei in den Propheten? Ist das Erste der Fall, so ist die Nachricht, selbst die unterschobenen Schriften mit einerechnet, nicht wahr, und kann also Nichts beweisen. Ist das Zweite der Fall, so beweist sie eben so wenig. Dagegen erwähnt das *Chronicon Francisci Pipini* (Murat. IX.) aus dem 14. Jahrhundert ganz bestimmt die Commentare zu Jesaias und Jeremias als Schriften Joachim's.

Diese unter Voraussetzung der Aechtheit beider Commentare höchst mangelhafte äussere Bezeugung, die namentlich hinsichtlich des Jeremiacommentars geradezu unbegreiflich ist, wirft bereits einen starken Verdacht auf dieselben; zumal, wenn wir uns an jene grossartige pseudonyme Literatur erinnern, die sich im Lauf der Jahrhunderte unter Joachims Namen bilden sollte.

B. Stil und Erklärungsweise der beiden Commentare und der ächten Schriften Joachim's.

Es kann Keinem, der nach der Lektüre der anerkannt ächten Schriften Joachim's zu der der beiden Commentare übergeht, unbemerkt bleiben, wie verschieden ihre Sprache von der der beiden Commentare ist. Während erstere in ruhigem Fluss und etwas behaglicher Breite in langen, aber gerundeten Perioden sich ergeht, zeigen die beiden Commentare eine überraschende Verwandtschaft darin, dass ihr Ausdruck gleichmässig an Geschraubtheit, Unklarheit, Kürze und Schwülstigkeit leidet. Ihr Stil ist hart und herb, wie ihr Inhalt. Während das Latein Joachim's zu dem besseren des Mittelalters gehört, ist das der beiden Commentare kaum

erträglich. Der Jesaiascommentar liebt besonders auffallende Zusammenstellungen von Bildern, kühne, prägnante Ausdrücke, ungewöhnliche Adverbialbildungen (wie *poenitentialiter, praemialiter, interminabiliter, concorditer* u. s. w.), der Jeremiascommentar vor Allem kurze schlagende Antithesen und eine gewisse Symmetrie, welche sich namentlich dadurch kund gibt, dass er überall, wo es angeht, eine Dreiheit von Gliedern herauszubringen sucht. Die Sprache der beiden Commentare erhält dadurch eine gewisse dichterische Färbung, die verbunden mit der Ueberfülle biblischer Anspielungen das richtige Verständniss sehr erschwert und zur klaren und nüchternen Ausdrucksweise Joachim's einen augenfälligen Contrast bildet.

Aber nicht nur der Stil, sondern auch die Erklärungsweise der beiden Commentare ist von der Joachim's, wie wir sie in seiner Erklärung der Apokalypse finden, in wesentlichen Puncten verschieden. Zwar darin stimmen sie zusammen, dass sie alle der allegorischen Schriftauslegung huldigen und sich hiebei feststehender Typen bedienen, wornach z. B. Juda auf die römische Kirche, Babylon auf das römische Reich, Egypten auf Frankreich sich bezieht. Der Jeremiascommentar erklärt ausdrücklich, er sei keine *interpretatio nominum, sed secundum concordiam novorum et veterum historias mysterialiter aperimus;* und auch der Jesajacommentar will eine Erklärung *secundum consonantiam veterum et novorum* sein. Ebenso sind sie einig in der Unterscheidung der verschiedenen *intellectus,* d. h. Unterarten des spiritualen Schriftsinnes. Aber gleichwohl sind wesentliche Differenzen vorhanden. Während Joachim in der Erklärung der Apokalypse den zu erklärenden Vers regelmässig vorausstellt, nehmen die Commentare den Text in paraphrastischer Weise in den Zusammenhang herein. Während Joachim Vers für Vers ausführlich erläutert, kommt es den Commentaren nicht darauf an, ganze Reihen von

Versen zu übergehen oder mit einigen kurzen Bemerkungen abzumachen. Im Jesajacsommentar ist Nichts gewöhnlicher, als dass einige Verse aus den Capiteln herausgegriffen werden, und die übrigen mit der Bemerkung abgethan: *Cetera, quae sequuntur, aperta sunt et idcirco discutientibus literam reservamus* oder auch: *Cetera lectoris sensui derelinquo Cap.* 6 *(cfr. Cap.* 11 die Erklärung *in cap. praemisso etc.).* Ebenso beginnt der Jeremiascommentar namentlich gegen das Ende hin die Erklärung, wie es ihm beliebt, in der Mitte oder am Schluss des Capitels und fertigt ganze Capitel mit einigen Zeilen ab.

Der Unterschied ist eben: Joachim, als gewissenhaftem Manne, war es wirklich um Erforschung des tieferen Sinns des Schriftwortes zu thun; daher auch seine Achtung vor dessen Buchstaben. Diese Commentare aber haben diess nicht nothwendig; sie wissen Alles zum Voraus, und das Wort der Schrift ist nur der zufällige Anschliessungspunct und die Folie für ihre Weissagungen *post eventum.*

Ein weiterer Unterschied ist, dass, während Joachim bei Anwendung der allegorischen Deutung nie, oder doch nur selten, die Geschmacklosigkeit begeht, jedem einzelnen Wort eine besondere Bedeutung ausfindig zu machen, dagegen die Commentare die Allegorie bis in die kleinsten Züge hinein verfolgen; und, während Joachim in der Regel nicht mehr als zwei Erklärungsweisen versucht, nach seinem Grundsatz, dass es genüge, auf zwei- oder dreifachem Wege zur Wahrheit zu gelangen (*expositio apocalypsis* Blatt 25, a), werden von den Commentaren die verschiedenen Intellectus nach einander durchgegangen[1]).

---

1) In beiden Beziehungen leistet der Jeremiascommentar wirklich Ausserordentliches. In ersterer Beziehung mag die Erklärung von Jeremia Cap. 3, 3 als Beispiel dienen. Hier heisst es: Da musste der Frühregen ausbleiben und der Spätregen fiel nicht. Davon nimmt nun der Verfasser Veranlassung, drei verschiedene Arten des Regens zu unter-

Jene kleinliche Ausdeutung der unbedeütendsten, geringfügigsten Dinge, sowie diese pedantische Unterscheidung der verschiedenen Schriftsinne, sind ein Zeichen geistlos ängstlicher Nachahmung. Sie verrathen den unselbstständigen Schüler, der, weil er die innerlich freie Bewegung des Meisters nicht hat, nach äusserlich gefassten Kategorieen schematisirt.

Durch diese formellen Abweichungen der beiden Commentare von den ächten Schriften Joachim's wird der Verdacht gegen ihre Aechtheit, der sich uns schon aus der Beschaffenheit ihrer äusseren Bezeugung ergab, noch vermehrt, bis er uns zur unumstösslichen Gewissheit ihrer Unächtheit wird durch die materiellen Differenzen, die wir im Folgenden kennen lernen werden.

C. Kirche und Papstthum nach den beiden Commentaren und nach den ächten Schriften Joachim's.

Wie die beiden Commentare den Zustand der Kirche ihrer Zeit auffassen, haben wir gesehen; es bleibt uns noch

---

scheiden, und darnach die verschiedenen Predigtweisen des *ordo futurus* zu classificiren. Eine ähnliche abgeschmackte allegorische Ausführung findet sich Bl. 35 ff. über die verschiedenen Arten von Fischern und Jägern, die verschiedenen Gewässer und Flüsse, und über die mannigfachen Gattungen von Fischen mit oder ohne Flossfedern und Schuppen, die in der Schrift erwähnt werden. Zuletzt kommt dann der Commentar auf den grossen Jäger Nimrod und den Teufel zu sprechen, der Fisch und Fischer in einer Person ist. In zweiter Beziehung bietet die Deutung des wackern Stabs Jerem. 1, 11 einen schlagenden Beleg. Dieser wackere Stab *(virga vigilans)* ist nach dem typischen Schriftsinn die *futura tribulatio*, welche Gott durch den Propheten ankündigt, nach dem moralischen die *poenitentia*, *quae in multa satisfactionis vigilia debet haberi*, nach dem contemplativen die *disciplina regularis*, *quam debet servare religiosus*, nach dem tropologischen *doctrina sacraque scriptura*, *quae vigilat utique dum corripit etc.*, nach dem anagogischen der h. Geist, von dem es heisst: *virga oris ejus — interficiet impium*, 2 Thess. 2, 8, nach dem allegorischen Christus *(qui interficiet) Antichristum sententia excommunicationis etc.*

die Aufgabe, die Schilderung, welche sie von den einzelnen Ständen und deren Gebrechen entwerfen, zu referiren und diese, sowie die principielle Grundanschauung, die sich uns hieraus ergibt, mit der in Joachim's ächten Schriften zu vergleichen.

Den Laien wirft der Verfasser Uebermuth, Habsucht, Wollust und Neid vor. Er wendet auf sie den Spruch an Jes. 1, 14: Wehe dem sündigen Volk u. s. w. Besonders gilt diess von den fleischlichen Doctores und Magistri, welche den Schriftgelehrten und Pharisäern gleichen, die Christum an die Juden verkauft haben, dem Gewinn der Habsucht nachgehen und, indem sie bei dem Buchstaben stehen bleiben, den geistlichen Schriftsinn verwerfen. Sie sind Götzendiener, nicht nur weil sie den Leidenschaften falscher Begierde fröhnen, sondern auch den Buchstaben der h. Schrift auf fleischliche Weise erklären, ihn mit philosophischer Beredsamkeit ausmalen, Lügen schmieden und ihre Schüler auf die Abwege des Irrthums führen (Bl. 41, b). Wenn Jes. Cap. 19 über Aegypten weissagt, dass sein Strom versiechen und seine Seen vertrocknen sollen, so hat er die *doctores seculi*, namentlich die Frankreichs im Auge, welche für vergänglichen Gewinn, oder die Philosophen, welche, um das allgemeine Lob zu gewinnen, gar subtile, aber gefällige Dinge zusammensetzen. Durch diese Betrügereien der Philosophen und die eifrige abergläubische Verehrung ihrer Götzen ist die Welt an den Rand des Untergangs gebracht (Bl. 40, b). Ebendesshalb müssen die *magisteria* sowohl in Italien, als jenseits der Berge unter den kommenden Propheten, die in evangelischer Wissenschaft unterrichtet sind, zerstört werden (Bl. 44, a). Dieser verwerflichen Verehrung weltlicher Wissenschaft unter den Laien geht die allgemeine Verbreitung der Ketzerei in ihrer Mitte zur Seite. Die götzendienerischen Greuel der Tochter Jesabel's in Juda müssen sich, sagt der Verfasser, auf's Neue

in dieser sechsten Zeit erfüllen, in der „*Patareni et Pseudochristi in nos praecones ecclesiae conspirabunt non solum in Italia, sed in Livonia* (? wahrscheinlich *Limonia*, Poitou) *et Tholosa*". Schon ist der Stern, der in den Brunnen des Abgrunds stürzt (Offbrg. 9), erschienen, sei es nun Amalrich (verdammt 1204) oder ein anderer grosser Lehrer in Ligurien, welcher die Tiefe der weltlichen Wissenschaft aufgethan hat. Ligurien nämlich ist die Provinz, welche die umliegenden Landschaften mit irrigen Lehren so sehr vergiftet hat, dass von jenen Heuschrecken und spukenden Gespenstern, die aus dem Brunnen aufstiegen *(pravi dogmatis sectatores* 44, *a)*, die Mutter Kirche selbst wie von einer schleichenden Krankheit ergriffen ist (Bl. 7. a), und ebendesshalb muss auch in jener Gegend aus der Mitte der patarenischen im Volke von Cremona entstandenen Sekte das Haupt aller Verworfenen seinen Ursprung nehmen (Bl. 35, a).

Der Hauptgrund dieser Verbreitung der Ketzer liegt in dem Verderben der Kleriker, die den geistlichen Charakter ihres Standes durch Unwissenheit, Habsucht und Hurerei gänzlich verläugnen. Der Verfasser versichert uns, er habe keine grässlicheren Menschen gefunden, als die judaisirenden Cleriker, die, ohne vom apostolischen Gesetz Etwas zu wissen, von den Höfen der Grossen aus die Einkünfte kirchlicher Würden sich zueignen (Bl. 2, a) und nach Nichts mehr trachten als reichen Pfründen und den ebenso prunkhaften als verweltlichten Prälatenstellen in den Städten (43, a). Sie werden als Lüsterne, Fresser und Säufer geschildert, die das Werk des Herrn nicht sehen, weil sie weltlichen Lüsten hingegeben das Lesen der h. Schrift versäumen, während sie bei Gelagen nach der Leyer verlangen. Kurz, die Weltmenschen, die Babylonier und Assyrier sind nach Cap. 21 besser, als jene Kleriker von schamlosen Sitten berauscht durch den Trank der Wollust. Besonders

werden die Prälaten als solche geschildert, welche durch habsüchtige Begehrlichkeit und übermüthige Fleischlichkeit sich auszeichnen, und durch den Missbrauch überreichen Besitzes auf die Reinheit der Uebrigen verderblich einwirken (Jes. 2, 7). Anstatt nach Tugenden zu streben, dienen sie den Lastern der Kehle, des Hochmuths, des Zorns und des Neides, und sie, die ihren Untergebenen die Lasten himmlischer Gebote auflegen, bei irdischen Bedürfnissen ihnen helfend zur Seite stehen sollten, verschwenden die kirchlichen Einkünfte und verprassen sie in den Lüsten des Fleisches und der Eitelkeit ihrer Würden (Bl. 43, *a*). Der Raub der Armen ist in ihrem Hause. Es ist der arme Christus, dessen Gut sie nicht allein verschleudern, sondern in gottloser Verschwörung aufzehren; während sie mitleidig und demüthig sein sollten, kreuzigen sie Christum in den Armen grausamer als die Juden (zu Cap. 3, 14 u. 15). Dabei sind sie in geistigen Dingen gerade so blind, wie die übrigen Kleriker; vergebens ruft sie Jes. 1, 10 vom todten Buchstabendienst zum geistigen Verständniss zurück. Es sind alte Schläuche, die den Most der neuen Lehre nicht fassen können, ohne zu zerreissen.

Nicht besser steht es mit den Mönchen; auch ihr Wandel ist von der Art, dass es besser wäre, überhaupt davon zu schweigen (Bl. 28, *a*). Wie so gar selten, ruft der Verfasser, sind heutzutage die Nachfolger des armen Christus! In der fünften Zeit, zur Zeit des h. Maurus, der ein Schüler des h. Benedikt war, da gab es noch einige Mönche, die eifrig waren für das Gesetz Gottes und geistige Reinheit, aber jetzt ist der Orden zum grössten Theil tief in Lasterhaftigkeit versunken, verfolgt die noch übrigen spiritualen Brüder mit vielem Ungemach und ist desshalb gänzlich aus dem Buch des Lebens zu streichen (Bl. 54, *b*).

Fragt man, woher diese Verwüstung des Weinbergs des Herrn, so ist die Antwort: in Folge der Nachlässigkeit sei-

ner Bebauer, der Nachlässigkeit der verweltlichten Päpste, die in Ahab angedeutet sind (Bl. 33, *b*). In Folge ihrer Nachlässigkeit sind statt guter Reben die Disteln der Ketzereien und die Dornen der Sünden im Weinberg des Herrn hervorgewachsen, Cap. 5 u. 7. Es ist ganz nothwendig, dass der Mönch und der Kleriker da Schaden nehmen, wo der Vorsteher der Kirche unter der Last zeitlicher Sorgen erdrückt wird (Cap. 30). Wie kann auch in der Kirche Christi Demuth und Sanftmuth sein, wenn die Prälaten und die Statthalter Petri, der Nichts besass, so gar wenig demselben nachkommen wollen (Bl. 47, *a*)! Ueberbietet doch der päpstliche Hof alle andern in ränkevollen Processen und Gelderpressungen und ist voll Igeln, Falken und tückischen gierigen krächzenden Nachteulen (Jes. 34, 10. Bl. 3, *a*). Das dagegen lassen sich die modernen Päpste so wenig als die Masse der Christen angelegen sein, gegen die Tyrannei der Ketzerei und die Befehdung von Seiten der weltlichen Mächte geistliche Waffen in Bewegung zu setzen (Bl. 43, *a*). Nie würde die Bosheit der Amalekiter schneller zusammenstürzen, als wenn die Frömmigkeit in stiller Hoffnung und unter Gebet verharren würde; aber weil jene der Eifer für das Haus Gottes weder verzehrt, noch zum Aufmerken bringt, indem sie irdischen Leidenschaften wie vor Götzenbildern sich beugen, so kann die Gerichtsverkündigung des Propheten Cap. 30 nicht länger auf ihre Erfüllung warten lassen, ohne dass sie vom Dienste des levitischen Bundes verstossen, oder in den Fluthen des blutigen Zeitalters zugleich mit den Wagen Pharao's verschlungen werden (Bl. 43, *b*). Gewiss, in den Bildern, welche das thörichte Volk anbetet, sind die modernen Päpste vorgebildet, von denen die einen golden sind vermöge ihrer Klugheit, die anderen silbern vermöge ihrer Beredsamkeit, die andern hölzern vermöge ihrer Feigheit, die andern ehern vermöge ihres eitlen Ruhms, die anderen steinern vermöge ihrer Härte. Diese

alle, indem sie das Joch des Glaubens zerbrechen, bilden zusammen jene Bildsäule Nebucadnezar's (Dan. 2), und desshalb müssen sie, da sie für ihre Greuel keine Busse thun, zur Strafe des ewigen Gerichts aufbehalten werden (Bl. 57, 6).

Trotz aller dieser verdammenden Urtheile verlässt aber der Verfasser den Boden der katholischen Auffassung des Papstthums insofern nicht, als er in dem Papst immer noch den Statthalter Petri (Bl. 46, *b*. 47, *a*. 55, *a*), den Statthalter Gottes, der in die Fülle der Gewalt aufgenommen ist (43, *a*), anerkennt. Man könnte das einen Widerspruch nennen, allein mit Unrecht. An sich war das Papstthum dem Verfasser eine göttliche Einrichtung, die einzelnen Päpste seiner Zeit aber dünkten ihm gerade so weit von ihrer Idee abgekommen zu sein, wie die ganze übrige Christenheit.

Sofern nun die bisher geschilderten Stände zusammen die christliche Kirche constituiren, verdient sie keinen andern Namen, als den des christlichen Babel. Da aber die römische Kirche vor allen andern Kirchen den Vorrang behauptet, wie der Stamm Juda vor den übrigen Stämmen Israel's (Bl. 2, *b*), so ist es speciell die römische Kirche, die als das Weib in goldenem Gewande, sitzend auf dem rothen Thier, d. h. der *universitas praelaticae feritatis* (Bl. 39, 6), als das Weib, das ohne Unterschied mit den Fürsten dieser Welt buhlt, *in Babylonem*, *vitae confusione transfusa*, erscheint (Bl. 4, *a*. 46, *a*).

Diese Buhlerei mit allen Königreichen der Erde, wie sie den tiefsten Grund der Entartung der Kirche bezeichnet, ist aber nichts Anderes, als die Verläugnung ihres rein geistigen Wesens von Seiten der Kirche, die Vermischung des Geistlichen und Weltlichen, ja das Uebergewicht des letzteren in ihrer Mitte. Geistliches und Weltliches stehen nämlich nach der Anschauung des Commentars in einem durchaus gegensätzlichen Verhältniss, ihr Gegensatz fällt zusammen

mit den Gegensätzen Uebersinnliches und Sinnliches, Göttliches und Ungöttliches; beide müssen desshalb scharf aus einander gehalten werden. Die geistige Vollkommenheit ist die möglichste Abstraction von allem Aeusseren und Sinnlichen; je mehr daher die Kirche von der Welt, ihrer äussern Herrlichkeit, ihren Gütern, Rechten und Befugnissen sich angeeignet hat, desto mehr hat sie Elemente in sich aufgenommen, die ihrem eigensten Wesen widerstreiten, und desshalb nicht nur ihr inneres sondern auch äusseres Verderben zur Folge haben müssen. Es wird daher als Gott im höchsten Grade missfällig bezeichnet, dass es in Deutschland Fürsten gebe, die über Weltliches und Geistliches zugleich entscheiden (Bl. 10, *b*). Allerdings hat die Kirche den Anspruch auf Weltherrschaft, allein das Wort, dass Christo und seinem Statthalter alle Reiche der Welt unterthan werden sollen, wird nicht sowohl im Fleische, als im Geiste erfüllt werden, nämlich wenn aus der Mitte der Kirche die Irrungen der Aergernisse entfernt und die Schultern der Uebermüthigen dem Staub der Erde gleichgemacht sind (Bl. 36, *a*). So lange aber hievon das Gegentheil in der Kirche Statt hat, wird auch ihr verkehrtes Streben, nach einer ihr nicht zustehenden Herrschaft, nur in das Gegentheil immer grösserer Knechtschaft führen. Hat auch die Kirche *propter justitiam regni Dei cunctorum regum praefecturam,* so muss sie doch jetzt *propter mundi superbiam* den weltlichen Fürsten preisgegeben und namentlich in eine 70jährige babylonische Gefangenschaft abgeführt werden, die von dem Ursprung des Adlers (Friedrich II.) an sich erfüllt (Bl. 29, *b*). Soviel Kräfte auch die Kirche von den Vornehmen der Welt, *non a Deo*, in sich aufgesammelt hat, Alles wird von den Starken des Reichs zu ihrem Sturze benützt werden; die weltlichen Fürsten nämlich, wenn sie die Schmach des Heiligthums betrachten, wie Cardinäle, Päpste, Priester und Regularen, die Güter der Kirche für

sich plündern, statt den Bedürftigen damit zu Hülfe zu kommen, strecken die Hand nach kirchlichem Raube aus, und glauben noch, Gott damit einen Dienst zu leisten, wenn das, was nach der Raupe die Heuschreche übrig lässt, die Käfer oder das Geschmeiss der Welt in der Zeit der Zwietracht für sich nehmen (Joel, 1, 4), Bl. 28, a.

So verkehrt aber auch die Richtung ist, welche die römische Kirche in allen ihren Kreisen eingeschlagen hat: verglichen mit den 4 andern Patriarchalkirchen, der jerusalemitischen, antiochenischen, alexandrinischen, constantinopolitanischen, dem äussern Vorhof (Apokalypse, C. 11), der den Heiden zum Zertreten gegeben wird, ist sie immer noch das Haus der Sonne (Jes. 19, 18. Bl. 44, a), die ewige Sonnenstadt (Bl. 2, 6), der Sitz und Thron Gottes (5, 6), weil, wenn sie auch von den Werken der Gerechtigkeit abgewichen ist, sie doch nicht, wie Judäa und Griechenland, erkaltet ist im Glauben, und ihre Liebe wenigstens in diesem bewahrt hat (Bl. 2, b. 44, a). Ebendesswegen hat auch Gott noch einen Samen des Segens und der Gnade in ihr zurückgelassen, von dem nach dem Läuterungsfeuer des Gerichts die Erneuerung der Kirche ausgehen kann.

Diese Anschauungen und Ideen des Jesajascommentars finden sich zum Theil in wörtlicher Uebereinstimmung vollkommen wieder im Commentar über Jeremias. Wenn wir trotzdem die Zeichnung, welche dieser Commentar von Kirche und Papstthum entwirft, in ähnlicher Weise wie bei dem Commentar zu Jesaja hier wiedergeben, so geschieht diess einmal zur Vervollständigung des Beweises und dann eben um die Aehnlichkeit des Bildes desto bestimmter hervortreten zu lassen.

Nur ungern entschliesst sich zwar der Verfasser, die Schmach seiner Mutter, der Kirche, zu offenbaren (Bl. 10, 1), da er in ihr immer noch das Heiligthum des heil. Geistes

(Bl. 14, 1) und die Kirche verehrt, in welcher Gott in Ewigkeit thront und von welcher das Scepter Juda nicht entwandt werden soll, bis der Herr zum Gericht erscheint (Bl. 10, 4), die Kirche, in welcher der Glaube Christi bis jetzt unverletzt und unbeschädigt geblieben ist und bleiben wird bis zum Ende (Bl. 24), allein die Nothwendigkeit zwingt ihn.

Gegen die Laien macht der Verfasser geltend, dass sie in Ehebruch und Unwissenheit leben, er wirft ihnen (Bl. 30, 4) Wollust und die Verbreitung des Studium weltlicher Wissenschaft, der aristotelischen Scholastik, der Astrologie, Nekromantie, Geomantie, Aëromantie u. s. w. und die ganze Aeusserlichkeit ihrer angeblichen Frömmigkeit vor. „Manche Laien glauben, sie werden geheilt durch die Opfer der Priester und die Gebete der Regularen, während sie selbst Sünden begehen; aber vergebens stehen ihnen solche Götter bei.“

Vor Allem aber richtet sich die Polemik des Verfassers gegen die rechtskundigen und die theologischen und philosophischen Lehrer der Zeit. „Die Gesetzeskundigen dieser und der zukünftigen Zeit sind fleischlich gesinnt, ohne alle Religion, suchen das Irdische und verwandeln das Gold der Weisheit Gottes in den Schmutz weltlicher Habsucht, sie lieben die Wollüste, und mit dem Antichrist, ihrem Patron und Vorbilde, ergeben sie sich weibischen Begierden nach Ehrenstellen“ (Bl. 6, 4). Das Gesetz der Legisten und Decretisten selbst ist beschmutzt, ein Gesetz, das die Seelen vom Glauben abkehrt und zu Grunde richtet, ein Gesetz irdischer Menschen, lügenhaft, nicht Gottes, sondern des Teufels (Bl. 7, 3). Ebenso die Lehre der modernen Lehrer der Kirche Petri, der Magistri und Philosophi: diese beflecken die Kirche mehr durch ihren Unsinn, als sie dieselbe unterweisen, und, während sie sich weise dünken, sind sie zu Thoren geworden. Es ist aber

auch kein Wunder, wenn da, wo die Confusion der Magistri ist, verkehrte Lehrsätze aufgestellt werden. Hat doch keiner von diesen Schriftgelehrten, sowie von den Gesetzeskundigen über die kommenden Drangsale für sich und die Kirche Etwas geschrieben und seinen Wandel verbessert (Bl. 18). Der Verfasser vergleicht die weltliche Wissenschaft, wie sie in den Philosophieen, Gesetzen und Decretalen und anderen eitlen und profanen Lehren enthalten ist, mit dem Thale Thophet, wo dem Moloch geopfert wurde, da sie mehr aus dem Buchstaben als aus dem Geiste, mehr aus Thon als aus Gold sei, da sie mehr zu dem Nehmen als Geben, mehr zum Verderben als zum Heile rathe; sie ist der Brunnen des Abgrundes, den der Engel des Abgrundes oder der Philosoph der Welt eröffnet, aus dem die Scholastici und Magistri hervorgehen, die bald in das Gesicht schmeicheln, um zu betrügen, bald hinterrücks Stösse versetzen, um die Einfältigen und Unvorsichtigen zu verderben. Jenes Thal Thophet in engerem Sinne verstanden ist Bologna, wo die Unerfahrenen zusammenströmen, um alte Brunnen zu graben, die veralteten freien Wissenschaften zu lernen und den Wasserquell des Lebens und des Glaubens mit Verachtung zu verlassen. Der Verfasser äussert seine starke Besorgniss, es möchte dieser Schwindelgeist nach Ausrottung derartiger Bestrebungen in Ligurien zu den Franzosen, den modernen Egyptern, übergehen; allein der Geist Gottes wird in den Propheten, welche noch in dieser Zeit geoffenbart werden müssen, Gallien heimsuchen und die Götzenbilder seiner fleischlichen Studien zerstreuen; die Prediger der Wahrheit mit ihrer *praedicationis scientia* und ihrer *paupertas non veritatis vel virtutis, sed stipendii saecularis* werden ihnen das verdiente Ende bereiten (Bl. 43, 3).

Nehmen wir zu dieser Herrschaft weltlicher Wissenschaft die allgemeine Verbreitung des Sektenwesens in der

Römischen Kirche in Folge der Nachlässigkeit der Prälaten, so werden wir es begreiflich finden, wenn Jeremias C. 50, 6 sagt: Mein Volk ist wie eine verlorene Heerde, ihre Hirten haben sie verführt und auf den Bergen in der Irre gehen lassen. Ist doch das Leben der Kleriker selbst in zeitlichem und weltlichem Getriebe und überhaupt in Sünden ebenso aufgegangen, wie das Leben der Laien (Bl. 26, 4). Die zwei Hauptlaster des Klerus sind Habsucht und Unkeuschheit, wozu sich dann naturgemäss eine merkwürdige Verblendung in Bezug auf göttliche Dinge und die Entwickelung des göttlichen Reichs und tiefe Unwissenheit, namentlich hinsichtlich des richtigen Schriftverständnisses, gesellt (Bl. 24, 4). In Folge ihrer gewohnten Schlechtigkeit ist die Gemeinde der Priester geringgeschätzt und verachtet (Bl. 9, 2), und schmerzhaft ruft der Prophet aus: O Morgenstern, der du frühe aufgingst! Er wundert sich und ist traurig, ja er leidet unter dem Mitgefühl mit dem Fall des Ordens der Kleriker, der in dem Morgenstern angedeutet ist und der im Anfang der werdenden Kirche die Strahlen seiner Würde so sehr ergoss, dass er mit den geistigen Pfeilen des Glaubens die Herzen der götzendienerischen Heiden durchbohrte und über die Sterne hinan in den Gegenden des Nordens auf den Römischen Fürsten den Thron der Kirche der Gläubigen aufrichtete; der auf der höchsten Spitze des christlichen Volkes den Vorsitz führte, die Herrlichkeit der Apostel als Ziel seiner Nachahmung vor sich sah, und war, wie der höchste Statthalter, der Papst, ähnlich Christo, dem höchsten Gotte — aber wie muss der levitische Orden in der Noth der Trübsal verwundet werden, dass er sei, wie einer von den Geringen des Landes und verachtet, und unwürdig des königlichen Schmucks prälatischer Würde (Bl. 3, 3).

Was von den Priestern im Allgemeinen gilt, findet seine besondere Anwendung auf die Prälaten, als die

Häupter des Klerus. Heutzutage, sagt der Verfasser, sind die *praelati* der Kirche *Pilati*, keine Väter, sondern Räuber und nächtliche Wölfe. Die Kirche ist verwittwet, denn es sind keine Männer, sondern Ehebrecher und Miethlinge (Bl. 47, 4) *vere asini et stolidi* (Bl. 50, 2). Sie suchen die Welt und zeitliche Stipendien, opfern den Götzen *adulterantes verbum*, *literam prave exponendo* (Bl. 16, 2), kurz, die Kirche erwartet keinen schlimmeren Antichrist als einen fleischlichen und verweltlichten Prälaten. Besonders ausgezeichnet werden unter ihnen noch die Legaten, die in den Provinzen umherreisen, unverschämte Predigten halten, Benefizien und Pfründen erwerben und die Würden der Prälaten sich anmassen (Bl. 16, 2, vgl. 9, 3), und die Cardinäle (in der Regel *Carpinales* von *carpere)*, die Blutbefleckten, erfüllt mit irdischem Raub und unfläthigen Lastern, welche die Armen berauben, die Unschuldigen verwerfen, ihre unsinnigen Söhne bereichern, Christum, der sie aus der Hand des Drängers erlöst hat, um 30 Silberlinge verkaufen sammt dem h. Geiste (Bl. 9, 2).

Sind aber vielleicht die Mönche besser? Mit nichten; je mehr diese den Weg des Herrn kennen, desto mehr versäumen sie ihn; denn sie haben das Joch der Regel gebrochen und die Bande des Gehorsams zerrissen (Bl. 16, 1). Wenige treten in den Mönchsstand, um geistlich zu leben, desto mehr aber um zeitlicher Stipendien und leiblicher Bedürfnisse willen, und nicht, um der Armuth des Herrn nachzueifern, welche uns allein vollkommen macht (Bl. 26, 4. 19, 2. 28, 2). Betrachtet die Mönche, wie sie umhergetrieben werden von den Fluthen der Habsucht, bedeckt sind von der Finsterniss der Wollust und aufgeblasen über den Gebräuchen ihrer regulären Observanz (Bl. 6, 2). Sie stehen in mannigfaltigen Würden und beschäftigen sich mit weltlichen Dogmen; statt mit Elias um den Regen der Contemplation oder der Zerknirschung und Gnade zu bit-

ten, schnappen sie nach eitler Schmeichelei, zeitlichen Gütern und falscher Lehre (Bl. 28, 1), kurz, auch die Religiosen gehen der Eitelkeit weltlicher Fleischeslust nach (Bl. 5, 4) und bei der nächsten Züchtigung wird sich zeigen, wie die Klöster sammt dem Klerus in Masse abfallen werden (Bl. 5, 1. 51, 4. 52, 2).

Die Kirche ist so zu einem Hurenhaus (Bl. 52, 2. 16, 2) und einer Räuberhöhle geworden (Bl. 18, 1). Auf dem Wege der Habsucht und Wollust ist die Kirche nach Egypten und Assur gezogen, um bei den Franzosen sich reiche Pfründen, bei den Deutschen Macht mit stolzen Würden zu holen (Bl. 8, 2). In der ganzen Kirche ist keine Strasse, keine Stadt, kein Städtchen, kein Ort, wo sie nicht ihre Benefizien und ihre Steuern eintriebe (Bl. 10, 1); und obgleich sie von Jeremias 17, 11 gewarnt wird, sucht sie doch dem Staate alle Güter zu entziehen (Bl. 39, 4). Unglücklich der Mensch, der von seiner Kirche oder Behörde hinabzieht zur Curie in Rom, *quae reficiendo deficit et deficiendo non sufficit more lunae*; er fällt durch verwickelte Fragen unter die Räuber, die Cardinäle, Notare, Capellane u. s. w. (Bl. 10, 1). Wie verweltlicht die Kirche ist, zeigt sich unter Anderem in der übertriebenen Verehrung der Peterskirche in Rom, die so weit ging, dass, wer die Schwellen Petri nicht besuchte, so gut wie für einen Ketzer galt, während doch jeder Christ an jedem Orte ein Tempel Gottes ist, wenn er nur seine Wege richtig macht; sie zeigt sich auch in dem Missbrauch des Ablasses, von dem Manche eine so hohe Meinung sich bildeten, dass sie niemals sich herbeiliessen, von ihrer Ungerechtigkeit abzustehen, sondern mehr und mehr in Laster und Bosheit versanken (Bl. 17, 4). So gleicht die Kirche, die fast ganz in das Verderben Babylons hineingezogen ist, dem verdorrten Feigenbaum von Matth. 21 und ist himmelweit entfernt von ihrem Ideal.

Dieses nämlich ist kein anderes, als ein spirituales Eremitenleben aller Christen. Gleich dem Jesajascommentar behauptet auch der Commentar zu Jeremia die Unvereinbarkeit von Weltlichem und Geistlichem, Sinnlichem und Uebersinnlichem. Er geht von dem Grundsatz aus, dass das weltliche Schwert und das Schwert des Wortes Gottes in der Kirche nicht mit einander verbunden werden können, so wenig als die Prediger der Wahrheit mit den fleischlich Gesinnten. Nach dem Vorbild, das Christus der Kirche gegeben hat, muss sie sich auf den allernothdürftigsten Gebrauch der zeitlichen Güter beschränken. Nackt war Christus an das nackte Kreuz erhöht, und du, seine Frucht, glaubst Gewänder nöthig zu haben (Bl. 19, 2); Geduld und Armuth ist noth; der Arme und der Hülflose loben Gott, weltliches Glück, weltliches Unglück sind gleichmässig Hindernisse für Solche, die da laufen, weil jenes beschwert und dieses erdrückt. Kurz, will die Kirche ihrer Idee entsprechen, so hat sie die Aufgabe, den nachzuahmen, der nackt aus Mutterleib, mit elenden Windeln umwickelt, in einer engen Krippe zur Welt kam (Bl. 8, 3); wenn sie zeitliche Güter hat, muss sie solche als unnütze Last von sich werfen (Bl. 8, 2), sie muss zurückkehren zum apostolischen Leben in der ersten Kirche, wo Allen Alles gemeinsam (Bl. 61, 2). Und diese Aufgabe hat jeder Einzelne für sich zu erfüllen. Die Einzelnen sollen nicht mehr haben, als *sola necessaria et sufficientia, et illicita quoque et superflua in vitae stadio corporalis abscindant* (Bl. 26, 3). Diese christliche Vollkommenheit hat der Verfasser mit Andern in sich verwirklicht, wie er selbst von sich rühmt: *Habentes victum et vestitum his contenti sumus, victum scilicet tenuem et vestitum ignobilem, ne asinus carnis nostrae stimulatus saturitate lasciviat etc.* Die Thorheit und Unbussfertigkeit der Zeit besteht eben darin, dass man der Armuth Christi nicht nachfolgen will (Bl. 15, 4).

Es konnte und kann noch jetzt die Kirche ferne in die Wüste entfliehen, dort ein spiritualer Leben führen und in den Armen Christi, ihres Verlobten ruhen, für dessen sehnsüchtige Liebe sie zur Herrscherin der Völker werden und nicht länger in Angst dienen dürfte — aber wehe, sie liebt die Freundschaft der weltlichen Fürsten und strebt unverständiger und unverschämter Weise nach irdischem Gepränge und wird um so verächtlicher, je mehr sie durch ihren vertrauten Verkehr und ihre gewohnte Begierde befleckt wird (Bl. 9, 2). Gesetzt aber auch, der Besitz von Gütern liesse sich nicht vermeiden, so wäre er doch nur so lange gerechtfertigt, als der rechte Gebrauch von ihnen gemacht wird. Gewiss darf, sagt der Verf., die auf den erniedrigten Christus gegründete Kirche nicht stolz und hoffärtig gesinnt sein, sondern fürchten soll sie, es möchte, wenn sie gierig nach zeitlichen Reichthümern hascht, der Wind wie Staub sie davontragen, denn die Güter sind nicht in Folge von Ueberfluss zu üppigem Genuss ihr gegeben, sondern zu blossem Gebrauch. Zur Zeit der Apostel war die Kirche ganz arm; auch jetzt darf sie sich nicht ihres weltlichen Besitzes, sondern nur der Macht ihres Gottes rühmen, weil, wenn auch gläubige Fürsten dem armen Christus Etwas dargebracht haben, es nicht wohllautet, dass der Orden der Kleriker ausgebreitet im Frieden, reich und träge geworden im Müssiggang hintenausschlage, sondern das Ueberflüssige soll den Armen gegeben werden und nicht den Gewaltigen, die den Thurm zu Babel bauen (Bl. 59, 3).

Ein solch richtiger Gebrauch der Güter der Kirche ist aber nicht möglich unter den neueren Päpsten, die vor allen andern durch ihr unbefugtes Streben nach weltlicher Herrschaft zur Verweltlichung und zum Verderben der Kirche beigetragen haben. Gemäss seiner scharfen Scheidung des Weltlichen und Geistlichen ist der Verfasser ein grundsätzlicher Feind der päpstlichen Politik, und, obwohl auch ihm

der Papst *caput ecclesiae*, *summus vicarius* (Bl. 9, 3) *caput populi Christiani* (Bl. 43, 1) *universalis antistes* ist, der seinen Thron in Rom erwählt, wo er ewig bleiben wird (Bl. 10, 4), so ist doch die empirische Erscheinung des Papstthums in der Gegenwart von der Art, dass man darin eher das Pseudoprophetenthum der Apokalypse als die Statthalterschaft Christi vermuthen sollte.

Der Anfang der Verweltlichung der Kirche wurde unter Papst Sylvester gemacht; obwohl das christliche Volk in Sylvester zu königlicher und priesterlicher Herrlichkeit erhoben wurde, so bedauert es doch gleichermassen seine Geburt, wie seinen Ausgang, weil es vielleicht besser für ihn gewesen sein würde, wenn er überhaupt nicht geboren worden wäre. Mit Recht wird jener Tag verflucht, an dem die Kirche sich zur Fülle der Würde und Herrlichkeit erhob (Bl. 45, 2); das *patrimonium* Jesu Christi nämlich, wie Sylvester es empfing, war der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen. Von hier an datirt die Verstörung des Capitels, die Ungebundenheit der Lebensweise und der Missbrauch der Güter (Bl. 3, 2). Namentlich ist es die Periode von Zacharias bis Leo II. (IX.), da in Folge der Verschuldung einiger nachlässigen Päpste zuerst die Fürsten gegen Kirche und Prälaten sich aufzulehnen anfingen (Bl. 30). Allein derjenige Papst, unter welchem die Freiheit der Kirche eigentlich gefallen ist und ihre Knechtschaft sich erhoben hat, ist Paschasius III. (II.), den unser Commentar wie der zu Jesajas an verschiedenen Stellen vom Herzog der Normannen gefangen werden lässt, ihn offenbar mit Leo IX. verwechselnd, und der überhaupt in sagenhafter Gestalt in unsrem Commentar auftritt. Gefangen vom Herzog der Normannen hätte er seine Seele lassen sollen für die Gerechtigkeit der Kirche, statt ihre Freiheit zu brechen und sie einer Knechtschaft zu überliefern, aus deren Joch sie ihren Hals nicht so leicht befreien wird, und ist er auch

männlich in der Gefangenschaft gestorben, so darf er doch so wenig als Jojakim (Jer. 22.) beklagt werden, weil von ihm an die Kirche zur Magd und zinsbar wurde und weil er der übermüthige Prälat war, der gegen die Doctores, d. h. die *spiritualiter contra ecclesiam prophetantes* wüthete und besonders jenen Urias, der nach Frankreich floh, mit dem Schwerte der Excommunication tödtete (Arnold v. Brescia? B. 54, 55, 1.).

Der Verrath an der Freiheit der Kirche, wie er in dem Papst Paschasius begann, er setzt sich fort in den neueren Stellvertretern des Erlösers, die dadurch, dass sie in Folge ihres übermüthigen Ehrgeizes unrecht Gut sich angeeignet, sich und die Kirche gegenüber den Fürsten, namentlich dem Kaiser in eine abhängige Stellung gebracht haben. Wenn auch gleich die irdischen Fürsten mit Gewalt der Kirche Etwas entreissen werden, wie das Königreich Sicilien, und die Freiheit der Kirche hindern, so haben doch auch hinwiederum die Päpste Vieles den Fürsten entrissen, was sie hätten weder annehmen, noch suchen sollen (Bl. 49, 4). Eben in diesem ihrem Kampfe mit den weltlichen Fürsten und in Folge ihres Bestrebens, *per superbiam dignitatis* die Herrschaft zu behaupten, wurden sie gezwungen, vor denselben niederzufallen von den Tagen des Papstes Paschalis an. Seitdem bis zur Gegenwart haben sie dienstbar die Freiheit der Kirche an die deutschen Herrscher verschenkt, wobei sie häufig Aergernisse in der Kirche duldeten aus Rücksicht für ihre zeitlichen Güter. Weil nämlich die Päpste und die Prälaten erkannten, dass das Zeitliche, was sie für sich in Anspruch nahmen, rechtmässig dem römischen Reich angehöre, wollten sie lieber eine Zeitlang den fleischlichen Fürsten schmeicheln, als gegen die Gewalt des Stromes ankämpfen (Bl. 52, 4). Vergebens. Der irdische Herrscher wird die irdischen Güter zurückverlangen, die ihm entzogen sind; und nicht nur das, was ihm gehört, das Zeitliche, das, was die fränkischen und

deutschen Kaiser der Kirche dargebracht haben, wird der römische Kaiser für sich fordern, sondern auch das Geistliche, das nicht sein ist. Um nun gegenüber diesen Gewaltschritten des Kaisers sich zu behaupten, schlagen die Päpste die falsche Politik Zedekias ein, welche dem göttlichen Willen gänzlich zuwider ist; sie schliessen sich an die Könige Egyptens, d. h. Frankreichs an, statt sich, was das einzig Vernünftige wäre, unter das Joch Deutschlands zu beugen (Bl. 58, 1). Allein das Herz der übermüthigen Päpste ist verhärtet; sie befehden ihr Volk, verkehren ihren Rath, geisseln die Kirche, ohne ihre Wunden zu fühlen (Bl. 55, 4). Sie verachten den Weihrauch, verachten die Myrrhen und suchen nur Gold, um mit der Herrscherin Babylon den Wein in goldenen Bechern zu mischen und ihre übrigen Anhänger mit ihren Gräueln zu beflecken. Auf sie bezieht sich die Weissagung Daniels vom Gräuel der Verwüstung im Heiligthum. Der Gräuel ist ein unreiner Prälat, der den Thron Salomos verheert u. s. w. (Bl. 59, 3). Der Papst ist ein zweiter Hiob *in sterquilinio sedens, abjectus et vilissimus et regio decore indignus* (Bl. 19, 1). Der Papst, sowie die Kirche seiner Unterthanen müssen sich mit Feigenblättern bedecken und im Gehölze ihrer zeitlichen Herrlichkeit auf schmähliche Weise sich verbergen (Bl. 3, 2). Desswegen, mag die Welt wollen oder nicht, muss der päpstliche Hochmuth fallen (Bl. 61, 4) und herab von eurem Haupte muss die Krone der Herrlichkeit eurer Würde, nicht allein durch die Herrscher des römischen Staats, sondern auch durch das Gericht göttlicher Heimsuchung (Bl. 26, 4). Diess geschieht in Folge einer grossen Trennung, welche zwischen der römischen Kirche und dem römischen Reich eintritt und unter deren Fluthen *licentia et libertas expirabit pontificum Romanorum* (Bl. 58, 3). Die verweltlichten Päpste müssen als blinde Führer der Blinden mit ihren geblendeten Söhnen nach Babylon wandern (Bl. 59, 1).

Der Verf. kann es nur nicht erwarten, bis dieses Strafgericht über die *sceleratiores* ergeht, die nicht allein im Schoosse der einzelnen Kirchen, *sed in ipso capite ecclesiae* sich finden (Bl. 52, 1); und er ruft desshalb (Bl. 10, 2) ungeduldig aus: „*O Deus, quousque non vindicas sanguinem innocentum sub altare clamantium Romani capituli; immo Capitolii, ubi decapitantur pontifices (?), suspenduntur benefici, venefici surgunt etc.*

An der Stelle der verweltlichten Päpste wird der Herr einen gerechten Samen erwecken, der die Sünden im christlichen Volke richten und seine Gerechtigkeit in guten Werken nicht verbergen soll (Bl. 58, 2); einen wahren Hirten, und keinen Räuber (Bl. 56, 2), einen gerechten Hirten sowohl über die morgenländische, als abendländische Kirche; der Thron wird Salomo dem Sohne Davids, d. h. einem friedfertigen und geliebten Manne, und der Kirche zu ihrem Troste nach Abels Tod ein anderer Sohn, Seth, ein geistiger Same gegeben werden, damit nach dem Sturze der Mächtigen und Hoffärtigen von den hohen Stühlen ihrer Würden die Demüthigen und Verachteten erhöht werden (Bl. 42), und die Menschen lernen, nun nicht mehr nach dem Fleische zu leben, sondern vielmehr im Geistigen auszuruhen (Bl. 4, 1).

Halten wir dieses Bild, das der Commentar zu Jeremia uns von seiner Zeit entwirft, mit dem des Jesajascommentars zusammen, so sehen wir, dass die beiden Commentare nicht bloss in der Auffassung des empirischen Zustandes von Kirche und Papstthum, sondern auch in ihren principiellen Grundanschauungen übereinstimmen. Es fragt sich nun, wie verhalten sich dazu die Ansichten und Gedanken Joachims, wie er sie in seinen ächten Schriften darüber niedergelegt hat.

Es ist schon von Engelhardt und Hahn bemerkt worden, dass der Ton, in dem von der Kirche gesprochen

werde, in den anerkannt ächten Schriften Joachims ein viel milderer sei, als in den Commentaren. Allein der Ton ist nicht nur ein milderer, sondern ein ganz anderer. Von einer solch tendenzmässigen Opposition gegen das Bestehende, wie sie die Commentare auf jedem Blatte verfolgen, hält Joachim sich gänzlich frei. Zwar wird auch von ihm die Christenheit, welche im Anfange der Kirche gemäss der Ueberzahl der Guten Jerusalem genannt werden konnte, jetzt *pro infinita numerositate malorum* mit dem Namen Babylon bezeichnet. Zwar spricht auch er von der hurerischen Stadt, welche der Ausgangspunct für die Greuel in der Christenheit sei, und an der desshalb auch das göttliche Gericht seinen Anfang nehmen müsse (*expositio apoc.* Bl. 194. 200); allein einmal ist er weit entfernt, derartige Sätze so in den Vordergrund zu stellen, wie die Commentare und dann ist Rom, wenn auch Ausgangspunkt für das Uebel in der Christenheit, doch nicht vorzugsweise Sitz der babylonischen Hure. Dieser ist überhaupt nicht in einem Reiche oder in einer Provinz zu suchen, sondern wie über die ganze Tenne des christlichen Reichs der Waizen der Erwählten ausgebreitet ist, so findet sich auch die Spreu der Gottlosen durch seine ganze Breite hin zerstreut (Bl. 194). Joachim redet in seinen ächten Schriften über das Verderben der römischen Kirche ausführlicher überhaupt nur an zwei Stellen (*exp. apoc.* zu 18, 11 ff. Bl. 200 ff. Concordie 4. Buch, Cap. 24 ff.), und hier spricht er nur ganz im Allgemeinen von dem hoffärtigen Sinn der Prälaten, der Unwissenheit und Habsucht der Kleriker, welche wenig besser seien als die Heiden, von dem äusserlichen Gottesdienst der Laien und der Entartung der Mönche. Die Päpste, die Legisten und Decretisten, die Philosophen und *magistri,* die von den Commentaren so oft und so bitter angegriffen werden, sind hier gar nicht erwähnt. Je weniger aber Joachim die empirische Erscheinung der Kirche in der Gegen-

wart hervorhebt, desto mehr Nachdruck legt er auf ihre ideelle Seite in den zahlreichen Stellen, in denen er von den hohen Vorzügen und der Herrlichkeit der römischen Kirche redet, welche ihm, wie den Commentaren allein die wahre ist. Als *sancta mater ecclesia,* als das mystische Jerusalem bildet sie den principiellen Gegensatz gegen Babylon. Sie dehnt ihre Reben aus bis ans Meer und triumphirt ruhmvoll in verschiedenen Theilen der Welt; sie allein hält treu am rechten Glauben, während die griechische Kirche fleischlichen Charakters ist (Conc. 5. Buch C. 72) und in ihren Irrthümern; namentlich der Arianischen Ketzerei dahinwandelt, seitdem sie durch den Bischof von Constantinopel von der römischen Kirche, dem Orte des Gebets und dem festen Tempel des lebendigen Gottes getrennt worden ist (Conc. 4, 5). Muss daher die griechische Kirche bald ihren Untergang finden, so ist dagegen die römische von ewiger Dauer *(exp. apoc.* Bl. 61). Die römische Kirche ist nach dem Vorbild dessen eingerichtet, was Johannes im Himmel geschaut hat; sie ist ein Abbild des himmlischen Jerusalem, sie ist der Thron Gottes, um den die 4 Thiere der Offenbarung stehen, d. h. die jerusalemitische, alexandrinische, antiochenische und constantinopolitanische Kirche *(exp. ap.* Bl. 103), das Zelt Gottes, in dem gleichsam an der Stelle dessen, der über dem Thron sitzt, *ipsi principali ecclesiae praesidet honorifice universalis antistes,* die Sonnenstadt, in welcher der Stellvertreter des höchsten Gottes den Vorsitz führt, kurz, ein Typus auf jene himmlische Gemeinde der Gerechten, *quae in vinculo unitatis et paritatis diversas mansiones in se ipsa consolidat (exp. Apoc. Cap.* 1, *T.* 28*).*

Diese allgemeine Differenz zwischen Joachims ächten Schriften und den Commentaren verzweigt sich nun in mehrere einzelne.

Jene fanatische Verwerfung aller weltlichen Wissenschaft in den Commentaren kennt Joachim nicht. Er spricht

sich zwar an einigen Stellen gegen die Scholastik aus, so zu *Apoc.* 3, 8, wo er Einigen vorwirft, sie verschliessen jene offene Thür, von der im Texte die Rede ist, indem sie die Prophetie verachten und den Geist unterdrücken, indem sie durch ihre dialektischen Argumente finster machen, was hell, und dunkel, was klar sei, *ut ipsi soli videantur in populo magistri etc.* Allein diese Polemik beschränkt sich doch nur auf einzelne Bemerkungen und erklärt sich einfach durch den Gegensatz des beiderseitigen Standpuncts, da Joachim nach seiner ganzen Individualität der mystischen Richtung zugehören musste. Von einer Polemik wider Legisten und Dekretisten findet sich dagegen in Joachims ächten Schriften gar Nichts, obwohl das *decretum* Gratians schon 1150 erschienen war und das Studium des römischen Rechts schon zu Joachims Zeit in Paris und Bologna in hoher Blüthe stand. Ebensowenig weiss Joachim, obwohl er die Patarenische Sekte kennt und sie an mehreren Stellen, namentlich zu *Apoc.* 9, 1 ff. ausführlich schildert, davon Etwas, und konnte auch Nichts davon wissen, dass der grosse Stern des Abgrunds Amalrich oder ein anderer grosser Lehrer in Ligurien sei, im Gegentheil, er erklärt ausdrücklich in der angeführten Stelle, er wisse nicht, wer der Unglückliche sei, der den Brunnen des Abgrunds zuerst eröffnet habe. Besonders auffallend ist aber die Differenz in der Auffassung des Papstthums.

Während die Commentare, wenn sie auch an sich die katholische Idee des Pastthums fest halten, doch mit überwiegendem Nachdruck von dem Papstthum ihrer Zeit als einem entarteten verweltlichten und in einer Weise reden, die jedem Ketzer ihrer Zeit Ehre gemacht hätte, stellt sich uns Joachim in seinen Schriften als ergebener Verehrer des apostolischen Stuhls, nicht bloss nach seiner ideellen, sondern auch nach seiner empirischen Seite dar. Das Verhältniss, in welches Joachim das Papstthum zur Kirche setzt,

ist wesentlich ein affirmatives; das göttliche Wesen der Kirche findet im Papstthum seinen höchsten Ausdruck; der Papst ist der Gipfelpunct der Kirche, welcher der himmlischen Gottesstadt am nächsten ist; er ist der Stellvertreter Gottes, der wahre Nachfolger Petri, der höchste Richter auf Erden (*exp. Apoc.* Bl. 224). Der Papst ist zugleich König und Priester, das *significatum* der Könige Judas, das bleiben soll auch in dem Zeitalter des h. Geistes (Conc. 4, 3). Der Papst ist der König Jerusalems, wie der Kaiser der König Babylons ist; wie dieser als Vorkämpfer der abgefallenen Christenheit erscheint, so erscheint (Conc. 5, 117) jener als Vorkämpfer des Reiches Gottes. In der oftgenannten *epistola prologalis* zur Apokalypse identificirt Joachim den apostolischen Stuhl mit der Kirche, versichert denselben ausdrücklich seiner treuen Ergebenheit, seines unbedingten Gehorsams und seiner Ueberzeugung, dass die Pforten der Hölle selbst ihn nicht überwältigen werden; er sieht zu *Apoc.* 5, 10 in der ganzen geschichtlichen Entwickelung nur einen fortschreitenden Sieg des Papstthums und der Kirche, welcher durch keine zeitweiligen Niederlagen aufgehoben werden kann; er spricht *exp. Apoc.* Bl. 226, 4) von jenem verehrungswürdigen Capitel, das zu Rom gegründet ist, *pro templo constitutum est in ecclesia, ut ab eo accipiant fideles decreta et legisima vitae Christianae etc.;* und dieses göttliche Institut dauert so lange, bis der höchste Hirte selbst erscheinen wird; desshalb spricht auch Joachim von jenen beiden Päpsten, welche namentlich im Jeremiacommentar in so schlimmem Lichte erscheinen, ganz ehrerbietig. Während der Commentar zu Jeremia meint, es wäre villeicht besser gewesen, wenn Sylvester gar nicht geboren wäre, nennt ihn Joachim den h. Papst Sylvester, in dessen Zeit das christliche Volk glücklich seine kirchliche Freiheit zu geniessen anfing, unter dem die Päpste in den Besitz des königlichen Priesterthums kamen, da sie bis dahin den heidnischen Kaisern gegenüber ihre

excellentia potestatis geltend zu machen für nicht gerathen gehalten hatten. Während die Commentare den Papst Paschalis beide durch den Herzog der Normannen gefangen werden lassen und ihn als Verräther zeichnen, weiss Joachim, dass Paschalis durch den König Heinrich V. in Rom gefangen genommen und auf das Investiturrecht zu verzichten gezwungen wurde, darauf aber mit Recht dieses Privilegium als ein erzwungenes wieder zurücknahm und für nichtig erklärte (Conc. 4, 17). Dagegen wird allerdings (Conc. 5, 57) von dem Volke der Auserwählten als einem solchen gesprochen, in dem während des dritten Weltzeitalters die Succession des römischen Papstthums sein werde, und Cap. 65 von einem *frigescere* des römischen Papstes ähnlich dem Davids *prae senectute in servando ordine suo antiquo* und es scheint damit eine Aufhebung des Papstthums im dritten Weltzeitalter gelehrt zu sein; allein abgesehen davon, dass Joachim in der letzten Stelle gleich wieder den ewigen Bestand der Kirche Petri behauptet und nur eine Veränderung *in majorem gloriam* zugeben will und die erste Stelle verschiedener Deutungen fähig ist, würde daraus doch nur folgen, dass Joachim vermöge seiner doppelten Fassung des Verhältnisses der zweiten Offenbarungsperiode zur dritten, wornach sie bald zusammen-, bald aus einander gehalten werden, über das Fortbestehen des Papsthums in der dritten Periode getheilter Ansicht gewesen ist, und so jedenfalls daraus für Joachims Stellung zur zweiten Periode nichts abzuleiten sein.

Es führt uns diess überhaupt auf die Verschiedenheit der beiden Grundanschauungen. Wie die Commentare, so befestigen zwar auch die ächten Schriften Joachims nach Einer Seite hin zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem, Weltlichem und Geistlichem eine tiefe Kluft; allein daneben macht sich in diesen noch eine andere mehr positive Anschauung geltend. In Folge jener ersten abstracten Trenn-

ung wird das Sinnliche, weit entfernt, grössere Selbstständigkeit zu erlangen, vielmehr seiner Selbstständigkeit beraubt; es erscheint als blosses Accidenz an der göttlichen Substanz, das als solches wesenlos und darum aufzuheben ist. Der Grundzug in Joachims Lehre von den drei Offenbarungsperioden des Vaters, Sohnes und Geistes ist eben daher eine fortgehende Aufhebung des Sinnlichen und Geistigen. Die dritte Offenbarungsperiode chrakterisirt sich als solche, wo die Schranke des Sinnlichen bereits so weit abgestreift ist, dass diess kein Hinderniss mehr bildet für die freie unmittelbare Wirksamkeit des h. Geistes, wo der Geist als das unsichtbare Feuer alles Vergängliche verzehrt und an die Stelle des sinnlichen Scheins geistiges Wesen setzt. Aber eben indem das Sinnliche für sich selbst keine Bedeutung hat, weil diese von dem Uebersinnlichen ganz absorbirt wird, erhält es wenigstens in Beziehung auf letzteres die Bedeutung eines selbstlosen Abdrucks oder Bildes. Joachim fasst daher das Sinnliche auch wieder als äussere Form und Hülle für den göttlichen Inhalt und ebendamit als Grundlage, von der man ausgehen muss, um zur Idee sich zu erheben; daher wird nach Conc. 5, 74 den Einzeldingen wenigstens in der Idee, auf welche sie hinweisen, ewige Dauer zugeschrieben und der ganze Fortschritt scheint auf eine zunehmende Vergeistigung der Form hinauszukommen; so wird der Leib des Herrn zwar ewig bleiben, aber nicht in derselben Form, sondern vielmehr in der, wie die Dinge künftig sein werden. Es ist bemerkenswerth, dass Joachim zwar von einer *evacuatio* der ersten Periode durch die zweite oder des alten Testaments durch das neue redet, nie aber von einer *evacuatio* der (zweiten) Offenbarungsperiode, des Sohnes, durch die des h. Geistes. Ist daher auch die dritte Periode eine *vera similitudo* des apostolischen Lebens, in dem Nichts erworben, sondern alles irdische Besitzthum verkauft wird (Conc. 5, 67 u. 96), ist gleich der

Orden der contemplativen Mönche der Stand, welcher den Charakter der Zeit in sich repräsentirt und die Regel des Mönchthums überhaupt *votum continentiae et abrogatio suorum et sui ipsius*, so ist doch Joachim durch seine wechselnde Betrachtungsweise des Sinnlich-Endlichen davor behütet, zu einer solch radicalen Verwerfung desselben und damit überhaupt des Bestehenden fortzugehen, wie wir sie in den Commentaren finden, und wie sie in einem Gerhard, einem Johann Peter Olivi und überhaupt in den spiritualen Franziskanern sich aussprach. Daher fordert Joachim in seinen ächten Schriften die Kirche auch nicht auf, ihren zeitlichen Gütern zu entsagen, er spricht nicht von einer *imitatio* oder *conformitas (pauperis) Christi*, Jes. Bl. 33 *a*, von der Pflicht, *paupertatem Christi sequi*, er redet nicht von einem *asinus carnis nostrae*, erst der h. Franz pflegte seinen Leib mit Bruder Esel anzureden und erst die Franziskaner bewegten sich in jenen Ausdrücken. Joachim hebt überhaupt die Idee der apostolischen Armuth nicht in der Weise hervor, wie die Commentare und wie sie geschichslich zuerst von dem h. Franz hervorgehoben worden ist. In der That, wären die Commentare ächt, so stünde es schlecht um die Originalität des h. Franz und es liesse sich nicht begreifen, warum Joachim nicht in dem eigenen Orden, den er stiftete, diese seine Grundsätze verwirklicht hätte. Allein die ganze Verschiedenheit zwischen Joachims ächten Schriften und den Commentaren hinsichtlich des Verhältnisses zu Kirche und Papstthum, die sich bis zu einer Verschiedenheit der Grundanschauung fortsetzt, berechtigt uns, zusammengenommen mit den Resultaten von *A* und *B*, die beiden Commentare Joachim bestimmt abzusprechen und zwar mit Ausschluss der Hypothese einer Interpolation. Dieses Ergebniss wird sich uns im Folgenden noch näher bestätigen.

D) Das Gericht und seine Factoren nach den beiden Commentaren und nach den ächten Schriftcn Joachim's.

Die beiden Commentare sind nicht nur darüber einig, dass in Folge des allgemeinen Verderbens in der Kirche ein läuterndes Gericht über dieselbe ergehen muss, sondern sie zeigen auch in der Beschreibung des Verlaufs des Gerichtes im Ganzen und in der Zeichnung seiner Hauptfactoren eine auffallende Uebereinstimmung, welche sogar auf gemeinsame historische Irrungen, wie die Gefangennehmung des Papsts Paschalis durch den Herzog der Normannen und eine gemeinsame Namensymbolik sich ausdehnt. Gleichwohl lässt sich eine gewisse Verschiedenheit des Bildes nicht verkennen', insofern der Jesajascommentar viel weiter und specieller in die politische Geschichte der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, namentlich des Königreichs Sicilien eingeht, als der Jeremiascommentar, obwohl auch dieser zahlreiche geschichtliche Data aus der genannten Zeit bietet. Diess beweist für den späteren Ursprung des erstern: ein Schluss, der auch aus den eigenen Angaben der Commentare sich ergibt, indem der Jeremiascommentar im Jahr 1197, der Jesajascommentar dagegen in der Generation vom Jahr 1201 an verfasst sein will. Hieraus erklären sich unmittelbar einige Abweichungen des Jesajascommentars von dem zu Jeremia, wie wir diese im Folgenden kennen lernen werden.

Wir nehmen für die Darstellung des Verlaufs des allgemeinen Gerichtes beide Commentare zusammen, da bei ihrer fast durchgängigen Uebereinstimmung eine gesonderte Betrachtung eine überflüssige Verdoppelung wäre. Nur ihre Prophezeihungen über das siebente Haupt des Drachens oder Friedrich II. halten wir aus einander.

Beide Commentare bestimmen den Anfang des Gerichts im Allgemeinen von Beginn des 13. Jahrhunderts an; nur über den Endpunct geht ihre Prophetie etwas aus einander.

Nach dem Jeremiascommentar (Bl. 53, 1) erstreckt sich die Plage vom gegenwärtigen Jahr 1197 über die 64 nächsten Jahre. Der Verfasser des Jesajascommentars erinnert sich zwar zu Jes. 2, 4 (Verheissung einer seligen Friedenszeit), dass er an einem andern Ort geschrieben habe, die Wogen der Kirche müssen sich im Jahr 1260 legen. Er findet aber, dass die Deutung vielmehr auszudehnen sei bis nach dem Sturz des Antichrists; denn, obgleich die Israeliten nach der 42. Lagerstätte Ruhe hatten von ihren Feinden, so mussten sie doch nach dem Uebergang über den Jordan noch mehre Kämpfe bestehen als vorher. Darnach, scheint es, ist die Weissagung vom Anbruch jener Friedenszeit im Jahr 1260 nicht in Erfüllung gegangen; die Christenheit hat zwar im Jahr 1260 ihren Einzug in das gelobte Land gehalten, allein unmittelbar darauf den Eintritt der Friedenszeit zu erwarten, war Irrthum. Es mussten ja auch die Israeliten noch viele Kämpfe bestehen, bis sie in den Besitz des heiligen Landes kamen. Er setzt daher den Termin Cap. 15 um weitere 30 Jahre hinaus: *profecto in nonaginta annis futuris ab anno* 1200 [1]) *prostrabitur prorsus mundi superbia etc.*

Der Ausgangspunct des Gerichts ist nach beiden Commentaren das *imperium Romanum* oder das Reich der neuen Chaldäer, d. h. der Deutschen mit ihrem Kaiser an der Spitze; denn von Mitternacht muss ja das Unglück ausbrechen über Alle, die im Lande wohnen (Jer. 1, 14; Jes. 35, *a)*, und thatsächlich sind es die Deutschen, welche sowohl die Kirche als die übrigen Völker züchtigen und ihre Freiheit unterdrücken (Jes. 9, *a)*. Bereits haben die Franzosen im Kampfe mit den Deutschen den Rücken zur Flucht gewandt und ihnen den Sieg überlassen (Jes. 45, a. Jer. Bl. 7. Bl. 40).

1) MCCC giebt keinen Sinn und steht mit andern Angaben des Commentars (cfr. Bl. 55, *a)* im Widerspruch; es muss 1200 heissen.

Es ist der Sieg Heinrich's VI. über die französischen Normannen im Königreich beider Sicilien. Konnte es aber auch unter den in die Länge gezogenen Kämpfen geschehen, dass beiden Theilen die gleiche Schlagfertigkeit verblieb, so ist doch nach den Weissagungen der Propheten Jeremias und Ezechiel über Egypten das Ende diess, dass die Macht Frankreichs von den neuern Chaldäern gänzlich aufgerieben werden muss, sei es nun durch innere Spaltungen, das Band einer erheuchelten Freundschaft zwischen den Fürsten des Königreichs und den Gewaltigen des Kaiserthums oder durch die Vernichtung des französischen Kriegsheers (Jer. Bl. 60. Jes. Bl. 45). Der Umstand, dass Frankreich auf allen Seiten die Landschaften in seinem Umkreis unterwerfen wird, darf uns nicht irre machen (cfr. Jes. 59, *a*). Schon hat sich ja die Weissagung Ezechiels 29, 6 ff. erfüllt, dass der Herr, weil Egypten ein Rohrstab für Israel gewesen sei, das Schwert über dasselbe kommen lassen werde. Sie hat sich erfüllt in den bedenklichen Unfällen der Franzosen in Flandern (wo der Bruder Wilhelm's von Holland über die vereinigten Franzosen und Flanderer 1253 einen Sieg davon trug), in Sicilien (wo die Deutschen die Normannen unterjochten), in Syrien (wohin Ludwig IX. 1248 einen unglücklichen Kreuzzug unternahm) und in England (aus dem der Erbprinz Ludwig von Frankreich bei seiner Invasion 1217 rasch vertrieben wurde). Aber noch fernerhin müssen die gallischen Streitwagen am Tage des Kampfes in die Hände ihrer Nebenbuhler, der Deutschen übergeben werden; wenn auch den wahren königlichen Samen (Conradin) die Ungunst der Zeit noch daran hindert, *ubi pro nequitiis incolarum causam domini exercentes vexillum temporalis imperii reportarunt*, d. h. da, wo Manfred, der Anfangs nur im Namen Conradin's regierte, in Folge der Nichtswürdigkeit der rebellischen und verrätherischen Neapolitaner sich genöthigt sah,

zur kräftigeren Behauptung des Reichs den Königstitel anzunehmen (Jes. 45, a).

Aber nicht bloss die Franzosen müssen unter den Streichen der Deutschen leiden, sondern auch die Italiener und Engländer (Jes. 9, a). Was die Engländer betrifft, so spricht sich der Jesajascommentar nicht näher darüber aus. Es kann sich aber nur auf die Gefangenhaltung Richard's von England durch Heinrich VI. beziehen. Was dagegen die Deutschen in Italien für Greuel angerichtet haben und noch anrichten werden, was namentlich Friedrich I. in Ligurien, Heinrich VI. in Tuscien und Sicilien gethan hat, Friedrich II. aber in ganz Italien thun wird, dafür findet der Commentar kaum Worte (Jes. Bl. 29), wenn auch zuzugeben ist, dass es nicht die Deutschen allein, sondern auch die Franzosen sind, welche Gott als seine Zornesruthe zur Züchtigung der gottlosen und ketzerischen Italiener gebraucht (Jes. 6, 6).

Selbst das griechische Kaiserthum muss durch das römische Reich gestürzt werden (Jes. 42, a. Jer. 19, 2), sofern Lombarden, Italiener (Unterthanen des Kaisers) und andere vermischte Völker Constantinopel erobern werden (Jer. 14, 1). Der Commentar zu Jesaja kennt Isaak Angelus und seinen Sohn Alexius. Wie viele Drangsale diese über die unvernünftigen Griechen bringen werden, wird die nächste Zukunft zeigen; gemäss der Weissagung Jes. 9, 14 werden wechselseitige Spaltungen und Irrungen in Bälde den Untergang ihres Reichs herbeiführen; der Sitz der blöckenden Böcke muss fallen und der Hahn muss seine Flügel dort ausspreizen zum Krähen. Die Commentare sehen hierin den Anfang der Wiedervereinigung der Griechen mit der lateinischen Kirche; namentlich ist der Commentar zu Jesaja ganz sicher, dass die Griechen, noch ehe der siebente Engel in die Posaune stösst, zum Gott ihrer Väter zurückkehren müssen, obgleich er weiss, dass nach

nicht langer Zeit das lateinische Heer in jenen Gegenden aus Unvorsichtigtigkeit eine schwere Niederlage erleiden wird (Schlacht von Adrianopel 1205), und die Böcke blöcken müssen gegen die in jenen Gegenden eingedrungenen Eroberer (die Kämpfe der griechischen Reiche zu Trapezunt und Nicäa gegen die Lateiner in Constantinopel), ja, obgleich er weiss, dass der Bock wieder nach Byzanz zurückgeführt werden muss, freilich nur auf kurze Zeit (Wiedereroberung Constantinopels durch Michael Paläologus 1261, Jes. 48, b, vgl. Jer. 62, 2).

Aber nicht nur gegen die übrigen Völker, sondern auch gegen die Kirche erhebt sich das römische Reich. Dieses fühlt gleichsam seinen Sturz voraus, der in der nächsten Zeit unzweifelhaft eintritt (Jes. 34, a. 40, b). Desswegen steht es auf wider Alles, damit Niemand über seinen Fall triumphire. Der Kirche sucht der Kaiser vor Allem ihre Güter zu entreissen. Die Kirche selbst in ihren Ausschweifungen und in der Verkehrung des Hauptes ihrer Prälaten hat ja ihre Feinde gelehrt, Nebenbuhler ihrer Herrlichkeit zu werden (Jer. Bl. 26). In Folge davon tritt eine grosse Spaltung zwischen Kirche und Kaiserthum ein, welche das Ende beider zur Folge hat (Jer. Bl. 58); das Ende der Kirche wenigstens insofern, als diese bisher ein *carnale sacerdotium et mysterium* war (Jer. Bl. 42) und sie nun lernen muss, *non alta sapere*, *sed humilibus consentire.* Papst und Kaiser werden wie die zwei Eisen (Jer. 15, 12), welche einander zerschlagen, auf einander treffen, ein Starker auf den andern, und beide werden zusammenstürzen (Jer. Bl. 33). Auf der einen Seite sind es die Päpste, welche den Zaun des Reichs schon jetzt zerstören, noch mehr aber in der Zukunft ihn gänzlich zu zerstören sich bestreben werden; einmal dadurch, dass sie die christlichen Völker und Streitkräfte vermindern und zu barbarischen Nationen schicken unter dem Vorgeben des Heils und

des Kreuzes, und zweitens dadurch, dass sie nach Willkür über die höchsten Würden schalten und walten (Jer. 46, 4). Auf der andern Seite ist es der Kaiser, welcher den Papst zwingt, nackt vor ihm zu entfliehen und aller seiner zeitlichen Güter beraubt nach der Gefangennehmung seiner Söhne in das Meer der aufstehenden Völker sich zu stürzen[1]). Doch ist der Kampf des Kaiserthums nicht bloss ein Kampf gegen das Papstthum, sondern gegen die Kirche, den christlichen Glauben selbst (Jer. Bl. 50. Bl. 23. Bl. 40). Es handelt sich um den Sturz des Christenthums, um Ausrottung des christlichen Glaubens. Zu diesem Zwecke verbündet sich das römische Reich mit den Sarazenen und andern ungläubigen Völkerschaften, mit Pseudopropheten und falschen Christen; ja christlicher Samen wird sich mit sarazenischem Samen mischen. Der Kaiser, welcher diess Alles in's Werk setzt, ist Friedrich II., der im Jesajascommentar in zahlreichen Stellen geradezu als *Federicus II.* (Bl. 4, a. 29, b. 39, b. 46, b. 47, b u. e), im Jeremiascommentar dagegen nur einmal als fliegender Drache *Federicus* (Jer. Bl. 14), sonst aber immer unter allegorischen Namen oder als Sohn Heinrich's VI. auftritt. In der That konnte der spätere Jesajascommentar schon genauer wissen, als der Commentar zu Jeremia, dass Friederich einst deutscher Kaiser und dann der zweite sein werde. Im Uebrigen macht diess keinen Unterschied; gab es doch andere Namen genug für Friedrich II., mit denen man ihn ganz deutlich bezeichnen konnte, namentlich wenn man sich an die apokalyptischen Ehrentitel hielt, mit denen ihn Papst Gregor beschenkt hatte.

Nach beiden Commentaren ist nämlich Friedrich II. das 7te Haupt des Drachens; der Unterschied ist nur der, dass

---

1) Da die Kirche *etiam a Gallicorum regno diffidat* und so von Frankreich keine Unterstützung erhält (Jer. Bl. 4. Bl. 9, 3 u. 4).

im Jeremiascommentar Friederich II. allein dieses Haupt einnimmt, im Jesajascommentar dagegen in Gemeinschaft mit seinen Nachkommen (Jes. 59, a). Es war aber schon eine von Joachim aufgeworfene Frage, wie sich das 7te Haupt des Drachen zum Antichrist verhalte? Der Jeremiascommentar (Bl. 29) entscheidet die Frage dahin, das 7te Haupt des Drachen sei der Antichrist, und so spricht er auch wirklich einmal von Friederich II. als dem Antichrist (Bl. 53, 1). Doch finden sich auch wieder Stellen, wo das 7te Haupt vom Antichrist unterschieden und nur als Zeitgenosse desselben und der Prediger der Wahrheit bestimmt wird (Bl. 15, 3). Der Jesajascommentar kennt dieses Schwanken nicht; er macht zwar auch Friederich II. zum 7ten Haupt des Drachen, aber als solches ist er nur der Vorläufer und Statthalter des Antichrists, der Nebenbuhler Christi und mit den Mahommedanern in engem Zusammenhang (59, a). Natürlich; nach dem Sturze des Antichrists erwartete man den unmittelbaren Eintritt der verheissenen Friedenszeit. Wie könnte denn aber Friederich II. der Antichrist sein, wenn es im Jahr 1260 noch Händel und Krieg auf Erden gab? Ganz einig sind aber die Commentare darin, dass sie vom Sohne Heinrich's VI. als dem grossen Adler Ez. 17, 3 hie und da auch als dem sicilischen Adler sprechen (Jer. 15, 4).

Dieser Name scheint desshalb gewählt, nicht nur um durch die Beziehung auf den deutschen Reichsadler den Kaiser, sondern auch durch den Gleichklang mit *aquilo* seinen Sitz im Norden zu bezeichnen. Ebenso verstand sich für die Commentare von selbst, dass das eilfte Horn von Dan. 7, welches drei andere ausriss, und ein Maul hatte, das grosse Dinge redete, dass der freche tückische König von Dan. 8, der Alles mit List verwüsten und die Starken sammt dem heiligen Volk verstören werde, Niemand anders sein könne als Friederich II.; namentlich aber

boten die beiden Weissagungen Jes. 14, 29 *egredietur regulus de radice colubri et semen ejus absorbebit volucrem* — und Jes. 30, 6 *in terra tribulationis et angustiae leaena et leo et ex iis vipera et regulus volans* — für die beiden Commentare eine erwünschte Fundgrube, um das ganze hohenstaufische Haus mit allegorischen Namen zu versehen, und es ist auffallend, wie in den verschiedenen Deutungen, welche den genannten Stellen durch die Commentare zu Theil werden, der spätere Ursprung des Jesajascommentars sich deutlich verräth.

Die erste Weissagung (Jes. 14, 29) wird vom Jeremiascommentar (Bl. 14, 2) so gedeutet:

Die Schlange *(coluber)*	ist	Heinrich (VI.) der Deutsche.
Der Drache *(regulus)*	—	Friederich.
Der Samen	—	Heinrich und die Uebrigen von seiner Nachkommenschaft.

Vom Jesajascommentar dagegen so:

Die Schlange	ist	Friederich II.
Der Drache	—	der Nachkomme, welcher auf den Königsthron erhoben werden muss. (Manfred.)
Der Samen	—	die Nachkommenschaft des *regulus*.

Die zweite Weissagung Jes. 30, 6 erklärt der Jeremiascommentar Bl. 46, 1 in folgender Weise:

Im Lande der Trübsal und Angst		im Reich Sicilien.
Die Löwin		König Roger.
Der Löwe		König Wilhelm.
Die Otter		Erbin Constanze.
Der fliegende Drache		der Nachfolger Friederich II.
	oder	auch:
Die Löwin		Heinrich I. (eigentl. V., der erste wahrscheinlich desshalb,

	weil von ihm an die Gefangenschaft der Kirche datirt).
Der Löwe	Friederich I.
Die Otter	Heinrich II. (VI., *tu ipse.)*
Der Drache	der Nachfolger Heinrich's VI.

oder auch:

Die Löwin	Constanze.
Der Löwe	Heinrich VI.
Die Otter *(vipera)*[1]	derselben Sohn.
Der Drache	der *regulus*, der aus der Otter hervorgeht, der *cultum ecclesiasticum immutabit*.

Dagegen wird die Weissagung vom Jesajascommentar so gefasst:

Die Löwin	Heinrich VI.
Der Löwe	Friederich II.
Die Otter	dessen verworfene Nachkommenschaft.
Der Drache	die abscheuliche Erhebung des Sohnes des Verderbens.

Wir sehen, der Jesajascommentar schiebt die Deutung der beiden Weissagungen stets um eine Generation weiter hinaus. Dieselbe Consequenz beweist er in der Ausführung des Einzelnen. Während die Prophetie des Jeremiascommentars im Grunde nicht über Friederich II. hinaus geht, behauptet der Jesajascommentar 46, b ausdrücklich, der Text des Propheten beziehe sich nicht bloss auf die Zeit des Adlers, sondern auch seiner Nachkommen, und demgemäss prophezeit er nicht nur die ganze Geschichte Friederich's II. als des 7ten, sondern auch die Manfred's als des 8ten Hauptes, in welchem das 7te wieder auflebt. Hö-

1) *Quia vi tenebit imperium vel quia tempore suo perimet quasi parem etc.*

ren wir zuerst, was der Commentar zu Jeremia von Friederich II., den er als eben erst in die Welt eintretend vorstellt (*quem et in januis esse puto*, 15, 2) uns zu erzählen weiss.

Wie von Nebucadnezar (Dan. 4) auf einige Zeit das Reich genommen und Evilmerodach gegeben wurde, so muss auch nach Heinrich das Kaiserthum seiner Nachkommenschaft auf einige Zeit entrissen werden (14, 2). Denn Heinrich wird von frühem Tode überrascht (45, 4. 46, 1), seine Gemahlin Constanze verwittwet, sein Sohn und Erbe Waise werden (48, 1). Indess aber dieser an der Brust der Verlobten des Lamms, nämlich mit Hülfe der Kirche gesäugt werden soll (62, 1), ist die Frage, ob zwischen Heinrich und diesem seinem Erben ein Anderer sich erhebe. Allerdings, es ist nothwendig, dass zwischen Balthasar und Nebucadnezar die Herrschaft einem von den armen Königen der Erde gegeben werde, der aber nur kurz regieren soll, Otto IV. (14, 2). Den Hergang dieser Erhebung Otto's IV. erklärt der Verf. Heinrich VI., indem er ihn persönlich anredet (46, 1), deutlicher: Du aber siehe zu, dass nicht nach deinem frühen Tode das Reich zerrissen werde, und Einige wie zwei Schlangen zum Gipfel der Macht sich erheben (Philipp von Schwaben und Otto IV.) und einer von ihnen wie ein zweiter Evilmerodach obsiege (Otto IV.), der aber in kurzer Zeit vom Bisse des *regulus* oder des *cerastes*, der Otter am Wege (1 Mos. 49, 17), d. h. Friederich's II., zurückfallen soll. Denn schon in der nächsten Zeit ist der Nachkomme Heinrich's zum Thron zu erheben (14, 2). Er wird aus seiner Höhle hervorspringen und durch seinen Blick Alles zerstreuen (das Erscheinen Friederich's II. in Deutschland), ja er wird zu mehreren Thronen aufsteigen (45, 4). Versäumt es der apostolische Stuhl, das Königreich (Sicilien) von seinem Arm zu befreien, so verwandelt sich der Waise in den fliegenden Drachen, der nun tödtliches Gift über die Kirche ausgiesst

(48, 1). Zwar möchte sie ihn gern verschlingen, aber in Kurzem wird er sie zerstören und noch als Kind über sie herrschen (62, 1). Mit Recht heisst Friederich II. ein fliegender Drache, weil er sich wohl zu höherer Würde aufschwingen wird, als die übrigen Könige Babels (46, 1). Er wird höher und weiter fliegen, auf dass er im ganzen Gebiete des Reichs die Kirche bedrücke, und wie Einer, der den Vogel, d. h. die Kirche, verschlingen will in seiner Person, oder in seinem Samen gleich einem Gotte im Tempel sitze (46, 2). Ihm wird ein eisernes Herz gegeben werden, und er wird mit den Ungläubigen verkehren (14, 2). Er wird auf dem Meere zu den ungläubigen Völkern seine Gesandten schicken, die in Sprachen wohl unterrichtet und in ihren Lehren vergiftet sind, über das Wasser hin zur Zerstörung und Unterdrückung des christlichen Volks. Er wird vielleicht den Gottesdienst vermindern, indem er unreine Völker an sich zieht. Sein Herz wird gegen das Testament gerichtet sein, dass er das Heiligthum der Kirche gänzlich umstürze und es beflecke mit Götzenbildern, sarazenischen Sitten, Apostaten, Ketzern und falschen Propheten (15, 4). Er ist die Otter auf dem Steige, und es ist sehr zu fürchten, er möchte das Pferd in die Ferse beissen, d. h. die Kirche verwunden und seinen Reiter, d. h. den Papst, hinunterstürzen (45, 4). Ein Papst, nämlich ein zweiter Zedekias, wird sich wider seine Herrschaft auflehnen, die noch unerträglicher ist, als die Heinrich's VI., aber nur um durch Mangel an Unterstützung in desto schwerere Bedrängniss zu kommen (Gregor IX.), und da der Hirte stirbt, werden seine Schafe und seine Unterthanen zerstreut. Vielleicht dass nach 3 Tagen oder 3 Jahren ein guter Hirte und Herzog in Israel aufsteht, *quia in ipso spatio non legitur aliquis praefuisse* (diess ist entweder eine Glosse, die in den Text hereinkam, oder fällt der Verf. aus der Rolle, wie 46, 1, *quod, si ita est, immo,*

quia sic futurum est); und desshalb wird vielleicht die Kirche ihres Führers entbehren, während Pilatus den Vorsitz führt, der Antichrist, mit Hülfe der Juden, nämlich der verrätherischen Cardinäle, 53, 1 (die papstlose Zeit 1241—1243 nach Gregor's IX. Tod). Aber gegen das Ende seines Lebens wird die Hoheit kaiserlicher Würde unter ihm abnehmen (46, 1), doch noch in seinem Sinken wird er einen Theil der Fürsten der Welt und der Päpste verderben (59, 4). Nach übereinstimmenden Aussagen Merlin's, der erythräischen und babylonischen Sibylle, wird Heinrich's VI. Erbe 60 Jahre alt werden (58, 4. 62, 1. 46, 1. Friederich starb in seinem 56. Jahre). Bei abnehmendem Alter werden seine Söhne durch Zwietracht seine Seite zerfleischen, und indem einer wider den andern aufsteht (46, 1), wird von zwei Söhnen einer zu Grunde gehen (der rebellische Heinrich), von drei und noch andern einer zur Herrschaft gelangen, ein anderer der Kirche Christi Kampf bereiten, und dabei (vgl. 44, 3) werden die Prälaten selbst, oder wenigstens viele von ihnen sogar in persönliche Gefangenschaft gerathen (die Gefangennehmung der Prälaten, die zur Kirchenversammlung nach Rom wollten, durch König Enzio 1240). Endlich, wenn aber alle unterworfen sind, wird noch Einer übrig bleiben, *qui ad extrema perdetur a populo contemnendus* (62, 1).

Diese Weissagungen des Jeremiascommentars nimmt der Jesajascommentar auf und setzt sie noch weiter fort. Wie jener, so weiss auch er gewiss, dass Friederich früh verwaist und nun von den Brüsten der Mutter Kirche werde gesäugt werden (31, a. 48, b). Durch den frühen Tod Heinrich's VI. erhält die Bosheit der Verworfenen, d. h. die eigennützige Parteisucht der Barone und Grossen im Königreich Sicilien, freie Hand, und Calabrien, die *terra di Lavoro,* der Kirchenstaat, werden von den Deutschen furchtbar misshandelt (39, b). In welche Gefahren der Ad-

ler, des Reiches Erbe, aber als Vasall der Kirche, durch diese Kämpfe der Barone des Reichs kommen wird, bezeugt Merlin, wenn er sagt: *inter capras inquietas quasi agnus laniandus, non absorbendus ab iis* (39, b). Auch den Kampf gegen den nordischen Löwen (den Widder von Dan. 8), welcher unter dem Schutze der Kirche vom Norden Deutschlands kommt, wird Friederich, der als sicilischer Adler oder nach Dan. 8 unter dem Bild des Ziegenbocks erscheint, mit Hülfe des Statthalters Petri bestehen, wiewohl nicht ohne Schwierigkeit (34, a). Aber nicht genug, dass der nordische Löwe und die trotzigen Böcke des Königreichs durch den Adler gebeugt werden, muss dieser auch zur Vollendung dessen, was sein Vater unvollendet lassen wird, von den finstern Hügeln seines Königreichs aus und mit fremden Kräften sich an's Werk machen, d. h. er muss die Kaiserkrone erringen und, ist er erst Kaiser geworden, der Verlobten des Lammes nachstellen (4, a). Die Wuth des Adlers wird von Gott gekräftigt werden, dass er nicht allein die Mönche und Kleriker, die sprudelnden Gefässe der Bosheit, mit eiserner Ruthe zerschlägt (37, a), sondern auch die Päpste in die babylonische Gefangenschaft abführt und die Prediger der Wahrheit grausam verfolgt. Der sicilianische Adler wird zwar, wie der Löwe aus Norden, excommunicirt und abgesetzt werden; allein während die Absetzung des Löwen in Erfüllung ging, wird der götzendienerische König so vom Throne gestossen, dass endlich noch grösserer Ruhm ihm zu Theil wird. Er wird sich sogar, obgleich an den Brüsten der Verlobten des Lammes auferzogen, zur Schmach der christlichen Religion mit den Ungläubigen verbünden (37, a); aber endlich nach den italienischen Kämpfen und den Klagen des Papstes, durch welche gleich dem siedenden Topfe von Mitternacht her das Herz des Adlers nur noch stärker aufflammt, wird doch sein Flug sich senken und nachlassen.

Wie mit der Kirche, so wird er auch mit seinen eigenen Unterthanen verfahren, namentlich mit den widerspenstigen Grossen, die er voll Grimm in die äusserste Finsterniss hinausstösst; die durch Siege und Reichthum aufgeblasenen Sicilianer müssen um so tiefer gebeugt werden, je mehr sie durch Uebermuth und prahlerischen Ruhm Gott zur Schmach in frecher Weise sich überhoben haben. Verschiedene Aufstände werden gegen seinen unerträglichen Druck sich erheben; allein, weil ihm und seinem Samen ein längerer Zeitraum vergönnt ist, wird er sie blutig dämpfen (41, *a*). Ebenso ergeht es seinen übrigen Feinden. Er wird nicht nur das Heer, das in sein Königreich eingefallen ist (das päpstliche Kreuzheer 1229), rasch vertreiben, sondern auch *medium caput Ligurum* (Mailand) *in tenui bello quassabit; portas Ligurum* (Genua) *coartabit* (1241—1243. Bl. 29, *b*). Desto schwerer sind dagegen die Kämpfe des Adlers in seinem eigenen Hause, desto schmerzlicher das Feuer, das er von seinen eigenen Angehörigen in seinem Schoosse nähren und dulden muss (59, *a*); denn der Vater wird gegen den Sohn, und der Sohn gegen den Vater und ein Junges gegen das andere wechselseitig Aufruhr und Vernichtung anstiften; desshalb sagt auch Merlin von Friedrich II.: *unum de pullis vorabit.* Zuerst wird nämlich der Erstgeborene verschlungen (47, *b*), von einem zweiten Sohne wird gesagt, dass auch er, wie sein Vater, werde gebunden werden mit dem eisernen Bande der Excommunication, *ne paterni sceleris prodeant cohorrenda.* Unter ihm wird das Reich sich mindern (47, *a*, Conrad IV). Um so mehr aber wird ein dritter Sohn Friedrich's, der Niemand anders ist als Manfred, ausgezeichnet. Auf ihn bezieht sich die Weissagung Merlin's (47, *b*) *et iterum tertio nido exsaltabitur, qui praecedentes vorabit.* Lebt Friedrich II. überhaupt in seinem Samen wieder auf, *in quo digna de filii perditionis voragine plura praecurrent — et ruet prorsus*

imperium Romanum, und hat beides in Conrad IV. seinen Anfang genommen, so vollendet sich beides unter Manfred. Denn nach dem Verlauf der Tage, da der Adler seinen Schlaf schlafen wird, wird an seiner Stelle der *regulus* aufwachen, der auf den Thron erhöht werden soll und der die Höhle der Rebellen mit neu gewonnener Kraft zertrümmern und das an seinem Vater verübte Unrecht in der Wuth seines ergrimmten Geistes rächen wird. Allein von seinen Brüdern zur Last des Throns zurückgeblieben, wird er anfangs mit nicht geringen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Doch wird er bis zu der ihm bestimmten Zeit seinen zwischen Arbeit und Ruhe sich hinziehenden Lauf haben (Bl. 29, *a*). Gegen ihn wird der römische Stuhl unter scheinbarem Eifer für den Glauben ägyptische Viergespanne in Bewegung setzen, aber der neue Pharao (Carl von Anjou) möge sich in Acht nehmen, dass er nicht selbst erstickt auf der Höhe des Ufers liegen bleibt, während er Anderen Netze gestellt hatte. Die barbarischen Ueberreste des Königreichs Sicilien, d. h. die Sarazenen Manfred's, sind der Untergang des gallischen Kreuzheers (59, *b*). Gleichwohl ist der Verfasser keineswegs mit der Politik Manfred's, des *praeses* oder *praetor regni*, einverstanden. Würde Manfred in der Zeit des Friedens seine Kräfte nach Innen stärken und mit seinen Einkünften weniger verschwenderisch umgehen, so würde kaum ein äusserer Feind auf ihn eindringen, kaum der Schrecken der Kirche an das Bett seiner Ruhe treten; so aber strebt er nach dem leeren Schalle eines ausgebreiteteren Namens oder grösserer Gunst, indem er mit seinen Hörnern ausserhalb seiner Grenzen stösst (Einfälle Manfred's im Kirchenstaat) und davon ist die nothwendige Folge, dass er seine Feinde einig macht, und seinen zweideutigen verrätherischen Unterthanen Gelegenheit gibt, ihre Tücke gegen ihn auszuüben (59, 6), um so mehr, da er auf seine Söldner, die nur ihren Vortheil suchen, sich nicht verlassen kann.

Der Verfasser zweifelt nicht, dass nicht ein heiliger Krieg über ihn verhängt werde, vorausgesetzt, dass man ihn nicht vorher vergifte. Dringend ermahnt er desshalb Manfred den *praetor regni*, seinem Glücke nicht zu trauen, das ihn zwar bis jetzt auf die Höhe zeitlicher Herrlichkeit geführt habe, aber nur, damit sein Ausgang wie sein Anfang *sub laboriosa et improba importunitate* verfliesse (29, *a*). Zwar wird das nichtswürdige Weib, welches auf dem rothen römischen Thiere sitzt, alles Vertrauen dadurch verlieren, dass sie, während sie diesen erniedrigt, diesen erhöht, doch jedem ohne Unterschied die Füsse stellt, damit sie den Raub des unterdrückten Königreichs theile und die Beute für sich stehle (29, *a*). Zwar ist es eben in Folge dieser Unbeständigkeit der Kirche möglich, dass noch vor dem Kampfe eine Versöhnung eintritt und der Papst die entfesselten Leidenschaften zum Frieden zurückführt (59, *b*); allein 31, *a* spricht der Verf. doch wieder von dem nahen Sturze Manfred's. Vor ihm wird sich zwar der Sicilianer beugen und der Fremde demüthigen, aber nur, *donec lux ejus obtenebretur caligine et terram Samariae teneat superbus filius Romeliae.*

Man sieht, der Verf. steht am Vorabend des Kampfes zwischen Manfred und Carl von Anjou. Wer wird siegen? Verschiedene Erwägungen ziehen den Verf. nach verschiedenen Seiten. Als Sohn Kaiser Friedrich's, als Angehöriger des römischen Reichs muss Manfred mit dem Sturz desselben, der jetzt sich vollendet, verwickelt werden und doch soll nach Jeremia und Ezechiel Egypten in die Hand der Chaldäer, des Adlers und seiner Nachfolger gegeben werden. So schwankt der Verf. ungewiss zwischen beiden Möglichkeiten umher.

Wir sind durch diese Weissagungen der Commentare über Friedrich und seine Nachkommen bereits in das Gericht hineingeführt, das, nachdem Babel als Werkzeug gött-

licher Gerechtigkeit und in der Züchtigung der Kirche gedient, nun an Babel selbst ergeht. Die herrenlose Zeit Deutschlands, die fast gänzliche Ausrottung des hohenstaufischen Hauses, seine bedrohte Stellung in Neapel, sie sind nur der Anfang vom Ende des römischen Reichs, welches durch das Thier aus dem Meere, d. h. die Sarazenen und die zehn Hörner oder Könige aus dem fernen Osten herbeigeführt wird.

Im Jeremiascommentar gehen diese beiden Gerichtsfactoren ohne nähere Bezeichnung des letzteren stets neben einander her (Bl. 11, Bl. 15, 4. 19, 2. 20, 4 u. s. f.), im Jesajascommentar erscheinen sie zwar auch als gemeinsame Zuchtruthe für das römische Reich, aber nur so lange, bis dieses gestürzt ist; dann wenden sich die 10 Hörner gegen die muhamedanische Secte und vernichten dieses vielgestaltige Thier. Nach Jes. 42, *b* scheinen die 10 Hörner zwar muhamedanische Völkerschaften zu sein und 59, *a* werden sie ausdrücklich als die *multitudo gentium pessimarum* bezeichnet, welche Saladin gegen Jerusalem herbeigerufen habe; allein eben in der letzten Stelle erklärt der Verf. wieder, jene 10 Hörner werden doch besser bezogen auf die unzähligen Völker, welche von Norden kommen und gegen Babylon und Chaldäa vordringen. Es muss nämlich wegen der gräulichen Misshandlungen, welche die Sarazenen an der Christenheit verübt haben und noch verüben werden, auch über sie die Zornesschale des Gerichts ausgegossen werden 34, *b*. Dieses Gericht hat in den Siegen der sicilischen und spanischen Könige über dieselben begonnen und vollendet sich durch die genannten von Norden oder auch von Osten kommenden unreinen und wahrhaft höllischen Völker, welche in der 42. Generation oder vielmehr gegen das Ende derselben über die ganze südliche und östliche Weltgegend Untergang und Verwirrung bringen und namentlich das Khalifat stürzen (1258. 37, *a*. 46, *a*. 55, *b*. 59, *a*). Damit aber ja

kein Zweifel obwalten kann, wen der Verfasser meint, sagt er 53, *a.*; die Hölle, welche nach Apokalypse 6, 8 dem fahlen Pferde folgt, sei die *secta Tartarorum,* welche die Sarazenen in verschiedenen Gegenden der Welt vernichten werde (447, *a*), der Uebermuth Assurs müsse erniedrigt werden durch tartarische Völkerschaften, die aus den Grenzen des Nordens hervorbrechen.

Schliesslich werden nun nicht bloss die ungläubigen Reste der Juden und Christen, und wären sie auch wie der Sand am Meer Jer. 2, 1, durch die Prediger der Wahrheit in den Schooss der Kirche zurückgeführt, sondern auch die Reste der Tartaren, welche natürlich durch ihre Kämpfe ebenfalls zusammengeschmolzen sind, und die der Sarazenen bekehrt Jes. 56, a. Das christliche Volk geht unter der Leitung treuer Hirten ein *ad vitam caelibem et tranquillam* (Jer. Bl. 56), zum grossen Sabbath, zur contemplativen Kirche (Bl. 58). Zu der Zeit wird überall ein solch tiefer Frieden auf Erden herrschen, dass zwischen Franzosen, Deutschen und Italienern nach Jes. 19 alle Widerwärtigkeit aufgehoben ist, und die Kirche, das Licht des Himmels, der Contemplation und der Armuth in ihrer Mitte hat. Jer. Bl. 25: eine zeitliche Seligkeit, welche von der ewigen nur durch die *tribulatio* Gog's, des *novissimus Antichristus* und die Auferstehung getrennt ist.

Zu diesen Ausführungen der beiden Commentare bilden nun die in Joachims ächten Schriften nicht nur hinsichtlich der Specialität der Weissagung, sondern zum Theil auch der Bestimmungen über den allgemeinen Verlauf des Gerichts einen auffallenden Gegensatz. Es kommen in denselben überhaupt keine Weissagungen so specieller Natur vor, und von der Sicherheit, mit der die Commentare über die fernsten Ereignisse der Zukunft sich aussprechen, findet in denselben gerade das Gegentheil Statt (cfr. Conc. 4, 24). Es zeigt sich dieser Unterschied nirgends deutlicher, als in

den Bestimmungen über das 7te Haupt des Drachens. Joachim ist zwar geneigt, im 7ten Haupte des Drachens den Antichrist zu erblicken, obwohl er noch verschiedene andere Hypothesen wahrscheinlich findet; allein das 7te Haupt ist noch nicht gekommen und es findet sich auch keine einzige Andeutung, dass der Sohn Heinrichs VI. es sein werde, oder dass der Antichrist aus der Patarenischen Sekte Oberitaliens hervorgehen müsse. Wenn auch gesagt wird, das 7te Haupt müsse noch zu Lebzeiten des 6ten, d. h. Saladins, erscheinen, so wird diese Angabe doch wieder sehr verallgemeinert, wenn das 6te Haupt selbst sich wieder in eine Reihe sarazenischer Könige, die auf Saladin folgen, aus einander dehnt (zu Apoc. 17, 12. T. 10). Es ist diess um so merkwürdiger, wenn man bedenkt, das ein guter Theil der Erklärung der Apokalypse höchst wahrscheinlich **nach** der angeblichen Abfassungszeit des Jeremiascommentars geschrieben ist. Ist nämlich Joachim laut seinem eigenen Berichte noch im Jahr 1196 mit der Erklärung des 9. Cap. beschäftigt gewesen, nachdem er das Werk jedenfalls nicht nach dem Jahre 1185 angefangen hatte, so haben wir das Recht zu schliessen, er werde zur Erklärung des Uebrigen jedenfalls noch mehrere Jahre gebraucht haben. Aber selbst in dem allgemeinen Gedankengehalte zeigen sich einige nicht unerhebliche Differenzen. Während die Commentare das römische Reich mit Sarazenen und andern Ungläubigen zum Sturze der Kirche sich verbinden lassen, geht bei Joachim das römische Reich im Kampf gegen die Ungläubigen für die Kirche zu Grunde. Während die Commentare, der Jesajascommentar ganz offen, der Jeremiascommentar mehr versteckt, das Gericht an Babel durch Sarazenen und Mongolen vollstreckt werden lassen, sind es nach Joachim die Sarazenen, mit denen sich zu diesem Zwecke die Türken, Aethiopier, Berbern und die Slaven im Norden Deutschlands als die Völker an den äussersten Grenzen verbinden.

Endlich weiss Joachim Nichts von einem Gerichte, das durch andere Völker an der muhammedanischen Macht vollzogen würde. Bei ihm sind es die zwei Orden spiritualer Männer, welche mit dem Schwerte des Wortes Gottes das Thier tödtlich verwunden.

So hat sich uns das Ergebniss des vorigen Abschnittes, dass die Commentare überhaupt nicht von Joachim sein können, auf's Neue bestätigt und wir gehen nur einer wiederholten Bestätigung dieses Resultates entgegen, wenn wir uns jetzt zu der Lehre Joachim's und der Commentare von den Orden der Zukunft wenden.

E. Die Lehre von den Orden der Zukunft nach den Commentaren und Joachim's ächten Schriften.

Hat im vorhergehenden Abschnitt der Jesajascommentar uns zahlreichere Anhaltspunkte für seine Unächtheit geboten, als der Commentar zu Jeremia, so kehrt sich nun das Verhältniss hinsichtlich der beiden Mönchsorden, welche sie in nahe Aussicht stellen, um. Es ist, wie wenn die beiden Commentare zwischen den Gebieten ihrer Weissagung eine brüderliche Theilung vorgenommen hätten, oder wie wenn der Jesajascommentar den Mangel, der für ihn aus der allzuvollständigen Prophetie des Jeremiascommentars über die beiden Orden erwuchs, dadurch hätte ersetzen wollen, dass er desto mehr politische Begebenheiten vorausverkündete. Wir beginnen mit dem Jeremiascommentare, da von seinen bestimmten Angaben aus vielleicht ein helleres Licht auf die unbestimmteren des Jesajascommentars fallen dürfte.

Mitten in dem allgemeinen Verderben hat sich noch ein kleines Häuflein Gerechter erhalten, gleich Loth und Sodom, oder wie jene 7000 in Israel, welche vor Baal ihre Kniee nicht gebeugt hatten. Auf diesem spiritualen Samen beruht die Hoffnung der Kirche (Bl. 28. 29). Zwar ist vom seligen Gregor an bis auf die Zeit des Verf. Niemand erschienen

welcher das Volk Gottes recht unterrichtet oder recht eingedrungen wäre in das Evangelium der Wahrheit (18, 4), d. h. der in ähnlicher Weise und nie gleichem Umfang die allegorische Schrifterklärung geübt hätte. Dafür fällt aber eben in die Gegenwart die Offenbarung eines grossen Sterns inmitten des Cistersienserordens (*praef.*). Ein zweiter Jeremias im Geiste steht derselbe auf der Grenzscheide des zweiten und dritten Weltzeitalters; was jener über den Untergang der Synagoge vorausverkündet hatte, das zeigt dieser in dem offenen Buche, das er haben wird, als erfüllt voraus in der abendländisch-lateinischen Kirche. Er ist der Mann in leinenen Kleidern, der wie Christus zwischen Moses und Elias steht und in dem der Geist der Wahrheit aufleuchten wird (*elucescet*); er wird identificirt mit einem Orden, der als Vorläufer des Ordens der Bettelmönche erscheint (18, 3). Der Mann, der hier zum Theil erst prophezeit wird, ist Joachim selbst und der *ordo praecurrens* die Florenser Congregation, welche er gestiftet. Joachim hat den spiritualen Schriftsinn, ein zweiter Gregor, wieder erweckt; das unglückliche Schicksal seiner Lehre, die Verdammung seiner Trinitätslehre auf dem 4. Lateran-Concil, ist das Geschick des spiritualen Schriftverständnisses überhaupt und eine Hinweisung auf das der künftigen Spiritualen.

Der Mordanschlag der Männer zu Anathot auf Jeremia (11, 21), die Vernichtung des Buchs seiner Weissagungen durch den König Zedekias (*cap.* 36), sie erfüllen sich auf's Neue in dem boshaften Anschlag des Hohepriesters, der Pharisäer und der Schriftgelehrten auf die reine und gläubige Lehre und den Namen des Lehrers, welchem der Sinn Daniels wird aufgeschlossen werden (die Concordie will nichts Anderes sein, als die Lösung des Räthsels, Dan. 7, 12), in dem trughaften Unternehmen, sein Buch zu vernichten, *quasi non plene de trinitate edisserat, sed potius quantitatum con-*

fundat 23, 1. 59, 1. „Sie werden uns vorwerfen, wir spalten die Einheit des einfachen Gottes, uns, die wir eine untheilbare Einheit in den Mysterien predigen"[1]). Wie über Christus Hohepriester, Pharisäer und Schriftgelehrte verbrecherischen Rath hielten, so nun der Papst, die Aebte, Prioren und Mönche des Cistercienserordens (welche Joachim als einen Abtrünnigen hassten) und die eitlen *magistri* (die durch den Angriff Joachim's auf Peter den Lombarden erbittert waren) ein allgemeines Concil über jenen Lehrer der Wahrheit. Zedekias erhebt sich gegen Jeremias, verdammt das Buch [2]) — *sententia scribae doctoris.* Und so wird von jenem 2ten Herodes, dem Papste, welcher nach Cölestin kommen wird, wer er auch sein mag (Innocenz III.), weil der Stern verschwunden ist, das spirituale Verständniss mit List vertilgt und durch Eifersucht preisgegeben Bl. 23, 1. 2).

So wird der Geist des Lebens begraben unter der Decke des Buchstabens, allein nach 3 Tagen wird der Geist Gottes den spiritualen Schriftsinn wieder auferwecken.

Diess geschieht durch die Prediger der Wahrheit, den *ordo futurus* oder die *duo ordines futuri.* Beide Zahlbestimmungen treten zu widerholten Malen ohne irgend einen Unterschied neben einander auf. Dieses scheinbare Schwanken erklärt sich aber ganz einfach daraus, dass *duplicatus est ordo ille* 13, 3, d. h. daraus, dass die Bettelmönche bald nach ihren zwei Klassen unterschieden, bald in den einen *ordo praedicatorum* zusammengefasst wurden.

Demgemäss schildert der Commentar die beiden *ordines* bald nach ihrem gemeinsamen Charakter, bald nach ihren unterscheidenden Merkmalen. Es ist übrigens nicht zu verkennen, dass der Comm., sobald er von dem einen *ordo*

---

1) 18, 4, vgl. das 4te Lateran-Concil. *Canon II.* „*Verum unitatem hujusmodi non veram et propriam sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur.*"

2) *scindit trinitatem ab unitate scalpello* (mit dem Schreibmesser).

fut. redet, franciscanische Farben aufträgt, und da, wo er von den *viri spirituales* spricht, vorzugsweise nur die spiritualen Minoriten ins Auge fasst.

Die beiden Orden werden zwar hinsichtlich ihrer Tracht, nicht aber hinsichtlich ihrer Gesinnung verschieden sein, *quia in uno studii proposito et voto concurrunt*, 13, 2. Sie werden dem Papste Gehorsam und Ehrfurcht beweisen und festhalten am katholischen Glauben, der das Haus Gottes und des Himmels Pforte ist, 26, 1. So gross aber auch ihre Einheit nach aussen, so vielfach ist ihre Gliederung nach innen. *Diversi ordines seu gradus* 25, 3 — *ordines poenitentium* — Lehrer, Kleriker, Laien, spirituale und büssende Jungfrauen sind in ihnen enthalten, 26, 1 (*tertius ordo de poenitentia* und die Clarissinnen zunächst im Franciscaner-Orden).

Ihre Thätigkeit ict zunächst eine zerstörende, ausreissende: Jer. 1, 10. Sie verkündigen und beklagen vor Allem den Untergang der Welt, d. h. des röm. Reichs in der Kirche, 59, 1. 33, 2, und predigen Strafe und Busse. Sie rügen die besondern Sünden jedes einzelnen Standes ohne Scheu, unerbittlich. Sie schleudern sogar gegen die Päpste ihre Blitze und schonen sie nicht, 1, 2. Sie selbst büssen für ihre Sünden beständig, krank am Fleisch, stark im Geiste, Bl. 34. Sofern aber die Busse nichts Anderes ist als Verzichten auf sich selbst und alles Uebrige, sind sie Prediger der Armuth, solche, welche den weltlichen Besitz verwerfen (Bl. 25) und an sich selbst diesen Grundsatz verwirklichen, indem sie nichts haben *in quotidiana substantia praeter victum et vestitum* 58, 3. cfr. 26, 3.

Bei dieser der herrschenden Richtung gerade entgegengesetzten Tendenz erscheinen sie als Männer des Haders und des Zankes Bl. 33; als solche, welche *contra omnes insurgent*, weil sie weder mit Laien, noch Klerikern, noch Mönchen etwas gemein haben Bl. 34. Auf ihre Predigt

hin kommt daher die ganze Welt, selbst der Teufel in Aufruhr, Bl. 45. Von allen Seiten, von Prälaten, Klerikern, Mönchen, Laien, weltlichen Tyrannen (namentlich Friedrich II. 51, 3), selbst vom Papste ergehen Verfolgungen über sie; sie werden eingekerkert und zum Schweigen gebracht, 5, 1. Ja, es ist schon so weit gekommen, dass ihnen verboten wurde, ihre Hirten anzuklagen, das Wort Gottes auszustreuen und Beichte zu hören (die Bullen von Innocenz IV. 10. Mai 1254; 21. November 1254, in welchen die Privilegien der Bettelmönche aufgehoben wurden). Besonders ist es aber einer von den beiden Orden, welcher unter jenen Verfolgungen zu leiden hat (44, 2), nämlich der der Franciscaner und speciell die Partei der Spiritualen. Der Commentar kennt die Verfolgungen, welche von dem Ordensgeneral Elias (1224—1230. 1236—1239) mit Zustimmung Papst Gregor IX., und von dem General Crescentius von Jesi (1244—1247), mit Zustimmung von Innocenz IV. über die Spiritualen verhängt wurden. Nach 43, 3. 4. müssen die Spiritualen vor dem Angesicht des Papstes, der übermüthigen Prälaten oder auch der *perfidi reipublicae* (namentlich also Friedrichs II.) aus Italien entweichen, wie Christus vor dem Angesicht des Herodes. Es ist die Verfolgung unter Elias und Gregor IX. Wie Christus auf die Nachricht von Herodes Tod, könnten wohl auch die Spiritualen sich entschliessen, zurückzukehren zur römischen Kirche in Italien, *commotis magistris ac simulacris — et humiliata scientia tumida eorundem,* d. h. nach dem Befehl des Papstes Innocenz IV. 1244 an die Universität Paris, die Dominicaner und Franciscaner zu den akademischen Würden zuzulassen. Allein wie Christus, als er hörte, dass Archelaus in Judäa regiere, nicht nach Judäa, sondern nach Galiläa sich wandte, so werden auch die Spiritualen, wenn sie hören, dass die Cardinäle und Andere (namentlich Crescentius von Jesi) noch

(wie in der papstlosen Zeit 1241—43) über die Kirche regieren (d. h. die italienische, da Innocenz IV. damals in Frankreich sich befand), nach Galiläa entweichen, *in paupertate spiritus conversantes et forsitan religioni Cisterciensium conformantes.* Es ist möglich, dass die Prediger der Wahrheit, *dum primum Herodem fugiunt, irruant in secundum*, obgleich sie Söhne des Papstes sind, und obgleich die Prälaten der Kirche *contra alios insurgant*, *qui bona eorum auferant etc.*, d. h. es ist möglich, dass Gregor IX. durch seine Bulle *quo elongati* 1231, Innoc. IV. durch seine Bulle *quanto studiosius* 1245 die Abweichungen der laxeren Partei von der strengen Regel begünstigen, ja dass beide sogar die Eiferer für dies Gelübde der Armuth verfolgen, trotzdem dass man hätte erwarten sollen, die letzteren werden Recht bekommen, da nicht sie, sondern eben jene laxere Partei den Prälaten und Klerikern ihre zeitlichen Güter entzog.

Doch der geschilderten negativen Thätigkeit, welche die Prediger der Wahrheit in Conflict mit der übrigen Welt bringt, geht eine andere, bauende, pflanzende zur Seite.

Sie sind Prediger des ewigen Evangeliums (43, 2. 50, 3), d. h. Apostel der nun anbrechenden, Alles verklärenden und versöhnenden Offenbarungsperiode des h. Geistes, in der namentlich das Wesen der h. Schrift vollständig erschlossen wird. Sie verbreiten dieses Evangelium über die ganze Erde (51, 3). Gleich der Taube Noa's bringen sie grünende Oelzweige, d. h. Werke der Gerechtigkeit, mit Blättern der Lehre, des Preises, des Friedens, emsig zur Arche der Kirche zurück (2, 1). Sie sind die neuen Weidenbäume (Ps. 136), gepflanzt fern von den dahinfliessenden Generationen der Welt, welche sich weigern, der Welt Früchte zu bringen, allein zum Himmel streben, *salutis utique consolationis et paupertatis volunta-*

riae amatores (61, 3). Im Besitze der Fülle der Wissenschaft, des geistigen Schriftverständnisses, glänzender Beredtsamkeit üben sie den Gehorsam der Predigt, befleissigen sie sich vollkommener Lehre und eines ernsten strengen Wandels (17, 3.).

Fassen wir Alles zusammen, so sind sie ansässige Bebauer des Bodens der Kirche durch die Pflege des Samens der Predigt; Pilger, durch ihr Leben in Armuth; unstät, durch ihre vielfache Thätigkeit; Helden, durch ihre Ausdauer in der Verfolgung (28, 3). Sie sind das grosse Volk aus dem Norden (Jer. 6, 22), gross durch seine Predigt und seine Einheit; sie führen Bogen und Schild, den Bogen des evangelischen Worts und den Schild des Glaubens; sie heissen grausam und unbarmherzig wegen der Strenge und des Eifers ihrer Busse; sie gleichen einem ungestüm daherbrausenden Meere, sie predigen nicht nur unter dem ganzen christlichen Volk, sondern auch unter den Ungläubigen mit dem Reichthum ihres Wissens und der herben Bitterkeit ihres Wandels u. s. w. Sie sind keine düstern Heuchler wie die Mönche, keine Schlemmer wie die Kleriker, keine Wollüstlinge wie die Laien, sondern ihre Lenden sind gegürtet, ihre Lichter brennend, sie sind keusch, nüchtern, Freunde der Heiterkeit (34, 3).

Allein die Prediger der Wahrheit sind nicht bloss hinausgestossen in die Wüste der Welt, um das Wort zu verkünden und das Laster zu tödten, sondern ihr Aufenthalt ist auch bei Isaak, bei denen, die in ruhiger Beschaulichkeit sich ihres Gottes freuen (34, 2). Die Prediger der Wahrheit ziehen sich auch wieder in die einsame Klause zurück, wo die Liebe der Contemplation, die Ruhe der Psalmodie und die Stille des Gebets wohnt (Bl. 5). Sie erscheinen auch wieder als solche, welche aus dem Sturm und Drang der Welt zur Ruhe vollkommenen Lebens sich

flüchten, um nicht im Sturze Babels mit umzukommen (61, 4) und um ihrem Gotte zu feiern (40, 3).

Diese beiden anscheinend so widersprechenden Richtungen, möglichste Wirksamkeit in der Welt und möglichste Flucht aus der Welt, bezeichnen das innerste Wesen der Bettelorden und namentlich des Ordens des h. Franz. Wie dieser selbst beide Seiten, grossartige Predigerwirksamkeit und contemplatives Eremitenleben, in sich vereinigte, so fanden sich auch in seinem Orden stets beide Richtungen neben einander vertreten; insbesondere waren es die strengeren Franciscaner, welche ein beschauliches Einsiedlerleben activer Einwirkung auf die Welt vorzogen.

Trifft in dieser Hinsicht die Schilderung des Comment. vollkommen zu, so ist diess nicht weniger der Fall in der Darstellung der Frucht ihrer Wirksamkeit. Diese wird abwechselungsweise bald als gross und bald als klein dargestellt. (Bald heisst es wie 27, 3: *parum proficient praedicando — sed reportant sua vasa — vacua,* vgl. 37, 4, bald aber auch: *Laici, clerici, religiosi concurrent ad futuros praedicatores velut ad arcana, diluvio imminente* 38, 3. 40, 3 und *multi convertentur* 49, 3). Es ist kein Zweifel, die Wirksamkeit der Bettelmönche war eine grossartige; sie fanden überall begeisterte Aufnahme und eine ungemein schnelle Verbreitung; und doch entsprach der Erfolg ihrer Thätigkeit keineswegs den gehegten Erwartungen. Die Bettelmönche fielen bald ab von der ursprünglichen Strenge der Regel und verloren in demselben Verhältnisse an Einfluss. Selbst unser Comm., so sehr er auch in den Predigern der Wahrheit das Ideal sittlicher Vollkommenheit schaut, klagt über Entfremdung vom spiritualen Leben und finsterer Habsucht unter ihnen (42, 1). Dieser rasche Zerfall selbst aber hatte seinen letzten Grund in dem Gelübde des Gehorsams gegen den päpstlichen Stuhl, der sie zu Werkzeugen hierar-

chischer Herrschsucht und einer zum Theil unsittlichen Politik erniedrigte, wodurch sie nicht nur um das Ansehen der Heiligkeit bei der denkenden Classe des Volks, sondern auch in ihrer eigenen Mitte um das Bewusstsein ihres ursprünglichen Zwecks und ihrer wahren Aufgabe kommen mussten.

So die Schilderung des Commentars von den Bettelorden nach ihrem gemeinsamen Charakter; nun die Beschreibung ihres specifischen Unterschieds.

Das Erste ist, dass die beiden Orden nach ihrem Alter unterschieden werden. Der Franciscanerorden ist älter oder jünger als der der Dominicaner, jenachdem man auf die mündliche Genehmigung oder die schriftliche Bestätigung der Regel durch den Papst sich bezieht. Erstere erfolgte 1210 durch Innocenz III., letztere 1223 durch Honorius III., während die Dominicaner 1216 gleich förmlich sanktionirt wurden. Eine Andeutung dieser Zeitverhältnisse findet der Comm. in dem Gang der beiden Apostel Petrus und Johannes zum Grabe des Erlösers Joh. 20, 4 ff. Johannes läuft voraus, kommt zuerst zum Grabe, geht aber nicht hinein, Petrus kommt erst nach, betritt aber das Grab zuerst. Nach 13, 2 bezeichnet nun Petrus die Prediger, Johannes den *alter ordo minorum, qui ab ipsis angelis praedicatoribus minorabatur paullo minus, quia novissimus.* Hier sind nicht nur die eigenthümlichen Namen der beiden Orden angegeben (wie denn auch 44, 4 von einem *ordo Seraphicus* die Rede ist), sondern auch das jüngere Alter des Minoritenordens, trotz des anfänglichen Vorauseilens. Dasselbe, nur noch ausführlicher, wird in einer andern Stelle, gleich im Anfange des Comm., gesagt, auch hier ist der *junior et ultimus ordo* angedeutet in dem, *qui paullo minus minoratus ab iis sc. angelis praedicatoribus* (statt *a Petro) praecucurrit.* In der nämlichen Stelle wird

dann weiter das Verhältniss der beiden Bettelorden zum Orden der Cistercienser bestimmt. Zuerst erschien der Herr nach seiner Auferstehung Maria Magdalena, dann Petrus und zuletzt den Jüngern, unter ihnen auch dem Johannes. Gleichwohl betrat Maria zuletzt das Grab, d. h. zuerst erschien zwar ein grosser Stern im Schosse des Cistercienserordens, diess hindert aber nicht, dass die *religio Cisterciensis ultima noscet, quid debeat percipere veritatis.* Doch kommt sie zur Wahrheit. Eben desshalb muss der Cistercienserorden bis zum Ende dauern (Bl. 59) und im 3ten Weltzeitalter Alles, was von den Königen Juda's geschrieben steht, auf ihn und andere Mönchsgesellschaften (d. h. die Bettelorden) bezogen werden, welche in der genannten Zeit sehr zunehmen werden.

Man sieht, der Verf. giebt den Bettelmönchen zwar den entschiedenen Vorzug, doch ist er ein zu grosser Verehrer Joachim's, um nicht auch dem Orden, welchem J. selbst angehörte, einen Theil an der Ehre jener einzuräumen.

Entsprechend jener Versinnbildlichung durch Johannes und Petrus wird nun auch das Wesen der beiden Orden in folgender Weise verschieden gezeichnet. Der eine Orden wird unter dem Bilde des Raben, der andere unter dem Bilde der Taube vorgestellt. *Praedicatores illi erunt nigri tristitia cordis, graves vita, loquaces doctrina, proximi compassione benigni; columba fecundior prole, est varia pennis virtutum, agilis in obedientia, grano electorum nascitur s. scripturarum, pro cantu praedicationis lamentationem de peccatis, desiderium patriae coelestis habet.* Die *gravitas* der Dominicaner, das Weiche und Farbenreiche der Franziscaner ist hier gut geschildert. Eine ähnliche Zeichnung beider Orden, nach den Typen von Esau und Jacob findet sich 25, 4. Empfängt Esau den Köcher des Buchstabens

und den Bogen der Predigt, so hat dagegen Jacob die schönsten Kleider, *doctrinas et imitationes;* er empfängt die Verheissung spiritualer Lehre und Predigt und religiöser Andacht. In der Behaartheit Esau's ist die *auctoritas reprehensionis* des einen Ordens, in den weichen Fellen Jacob's der *despectus et humilis habitus* des andern angedeutet. Der jüngere Orden wird als schnell bereit zum Gehorsam und als solcher dargestellt, der Kleriker und Laien ohne Unterschied in seine Mitte zulasse, und sie als *excoriatos a propriis* der Kirche einverleiben werde. Der Zorn Esau's bei seiner Rückkunft bezieht sich auf die Eifersucht des älteren Ordens hinsichtlich des Segens der Predigt und des Unterrichts des jüngern (25, 4. 13, 1). In ähnlicher Weise werden die beiden Orden noch mit dem Täufer und Christus, dem Pharisäer und Zöllner, Martha und Maria verglichen (13, 1. 25, 3. 24, 3).

Der Vorzug, den der Verf. dem Franziscanerorden gibt und der schon aus der Art der genannten Vergleichungen hervorgeht, zeigt sich noch besonders deutlich in der Bestimmung der Dauer beider Orden. Nach 27, 1 muss der ältere Orden dem jüngeren dienen; warum? weil jener abnehmen, d. h. mit dem Orden der Kleriker leiden und von einem 2ten Nero vertilgt werden muss (13, 2), während der andere wachsen muss *cum ordine spirituali*, und bleiben, wie Johannes (Jos. 21, 22).

Zu diesen Weissagungen des Jer.-Comm. über die beiden Orden verhalten sich die des Jes.-Comm. fast wie ein Auszug.

Auch in ihm wird unter dem Reste der Spiritualen e i n Mann ausgezeichnet, der Niemand anders ist als Joachim. Um nämlich den Ränken und dem Trug des Teufels, der in dieser apostellosen Zeit besonders gefährlich ist, zugleich um die Weissagung Apoc. 3, 7 ff. zu erfüllen,

muss ein Lehrer in der Kirche erwartet werden, dem ein offenes Buch gegeben werden soll, d. h. *patefactio* oder *revelatio novarum et veterum scripturarum;* der Engel von Apoc. 10, 1 ff. (50, a). Derselbe ist identisch mit dem Engel von Apoc. 14, 6, der mitten durch den Himmel fliegt, und ein ewiges Evangelium den Menschen zu verkünden hatte; die 2 Engel, welche auf ihn folgen, sind 2 andere Zeugen der Wahrheit, oder können auch die 3 Engel des 14. Cap. zusammen auf 3 Orden bezogen werden, welche in der allgemeinen Kirche geoffenbart werden müssen (58, b). Wer diese sind, wissen wir; im Uebrigen ist in dem Commentar consequent nur von den *duo ordines futuri* die Rede, und zwar sollen diese in der 41. Generation (1200—1230) in's Dasein gerufen werden (30, a). Wie im Jer.-Comm., so bieten sie auch im Jes.-Comm. eine doppelte Seite, eine active und eine contemplative, der Betrachtung dar, vergl. 31, a. Bald werden sie mit den 2 Engeln, die Loth aus Sodom retten, bald mit Christus, wie er den Tempel reinigt, bald mit dem starken Engel von Apoc. 10 verglichen (2, a. 48, a. 57, b). Als Buss- und Gerichtsprediger bekleiden sie sich mit Säcken (39, a); als Prediger des Evangeliums sind sie im Besitz der *spiritualis intelligentia*, der *apertio scripturarum utriusque paginae* (48, *a*) einer *nova quaedam expositio vel interpretatio fidei, in qua etiam loquentur septem tonitrua i. e. intellectus* (57, *b*), d. h. sie adoptiren die Lehre Joachim's von der Concordie der beiden Testamente und den 7 Arten allegorischer Erkläıungsweisen. Obwohl sie vorerst als Verfolgte erscheinen, so gehört ihnen doch nach 38, b die Zukunft, sie sind Erben der Macht und des Rechts der verweltlichten *praesules;* sie legen den Klerikern Stillschweigen, auf und die *malefici Pharaonis magistri naturalis dogmatis* können ihnen nicht widerstehen. Der Stab Mosis ist in ihren Händen; dieser

verwandelt sich in die Schlange, in das geistig lebendige Schriftverständniss, welches die fleischliche Sinnesweise verschlingt, die Kirche Gottes kräftigt, das christliche Volk von seinen Lasten befreit, *ut per vitam solitariam et a mundanis tumultibus alienam terram lactis et mellis patriam perennem possideant* (35, *a*).

Wie verhält sich nun zu diesen sehr genauen Prophezeiungen beider Commentare, namentlich des Comm. zu Jeremia, über die *ordines futuri* das entsprechende Capitel in Joachim's ächten Schriften?

Vor Allem prophezeit Joachim nicht sich selbst und seinen Orden, und dann sind die Angaben J.'s über die zwei Orden der Zukunft nicht nur viel allgemeiner und schwankender, sondern er weiss nicht einmal gewiss, ob in jenen 2 Propheten von Apoc. 11 überhaupt 2 Orden verheissen sind; jene 2 Propheten können auch auf Moses und Elias, oder Elias und Henoch, oder Männer in ihrem Geiste gedeutet werden. (Zu Apoc. 11, 3—6. T. 2.) Neigt sich nun auch das Uebergewicht auf die Seite der beiden *ordines*, so sind doch selbst in diesem Falle J'.s Vorstellungen äusserst unbestimmt. Abgesehen davon, dass er auch wieder von 3 Orden, 12 spiritualen Männern und Predigern u. s. w. redet, jenachdem es der Text zu verlangen schien, sind die beiden Orden bald ein Laien-, bald ein Klerikerorden, bald ein Mönchs- und ein Klerikerorden, bald sind es zwei neue Orden, bald der Rest vorhergehender u. s. w. Exp. Apoc. 149.

Aus allem Vorhergehenden ersehen wir, wie verschieden die Prophetie J.'s von der der beiden Commentare ist. Auf der Grundlage der allgemeinen Anschauungen Joachim's geben uns die Commentare eine Reihe *vaticinia post eventum*, und sei es nun, dass sie voraussetzten, das, was sie wussten, könne auch J. gewusst haben, oder dass sie durch

die in Erfüllung gegangenen Weissagungen die Glaubhaftigkeit der übrigen stützen wollten, oder dass sie über Kirche und Papstthum und die beiden Orden unter dem Schutze des Namens Joachim's Dinge aussagen wollten, welche im einen Fall die Rücksicht für die persönliche Sicherheit, im anderen die Bescheidenheit verbot, — genug, sicher ist wenigstens das, dass sie nicht von Joachim sein können.

Haben wir schon unter C. die Hypothese einer Interpolation als unmöglich erfunden, so hat sich die Unzulässigkeit dieser Hypothese unter D. und E. noch weit mehr an's Licht gestellt; denn abgesehen von den allgemeineren Differenzen des Stils, der Grundanschauung u. s. w., was bliebe denn von den Comm. noch übrig, wenn man Alles ausscheiden wollte, was seiner Natur nach interpolirt sein müsste? Mögen in den Commentaren immerhin einige Puncte sich finden, die sich mit andern weniger reimen, sich weniger erklären lassen, mag immerhin der Jer.-C. von 12 Predigern der Wahrheit an einer Stelle reden, was seiner Kenntniss der beiden Bettelorden zu widersprechen scheint — solche vereinzelte Stellen können gegenüber der überwiegenden Masse der Stellen, welche auf Unächtheit hinweisen, nicht in Betracht kommen, ja es würde uns Wunder nehmen, wenn sie fehlten. Es folgt naturgemäss aus der vorliegenden Art der allegorischen Erklärungsweise, dass sie, indem sie für alles Vergangene Entsprechendes in der Gegenwart oder Zukunft aufweisen will, hie und da mit den Thatsachen gewaltsam verfahren und mit sich selbst in Widerspruch kommen muss. Manchmal mochten sich auch Reminiscenzen aus Joachim eindrängen, die mit dem Uebrigen nicht gerade gut zu vermitteln waren, was thuts? Fällt doch der Verf. des Jer.-Comm., wie der des Jes.-Comm., nicht selten aus der allgemeinsten Rolle eines Propheten. Es ist eine überflüssige Zumuthung,

Wahrheit und Thatsächlichkeit von Schriften zu verlangen, die schon durch ihre Existenz gegen jene Forderung sich versündigt haben. Und warum wollten wir denn Joachim zu einem Propheten machen, während er selbst keiner sein will? Ein Zeitgenosse Joachim's, Radulphus, *Coggeshalae Abbas* († 1227), berichtet, J. sei von dem Abt von Persennia gefragt worden, welche Beglaubigung er für seine Vorhersagungen anzuführen habe. Darauf habe J. geantwortet, er habe weder Prophetie, noch Offenbarung über zukünftige Dinge, noch stütze er sich auf Berechnung, sondern Gott, der einst den Propheten den Geist der Prophetie verliehen, habe ihm den Geist des Verständnisses gegeben, dass er im Geiste alle Mysterien der Schrift klar erkenne (Bouquet 186 p. 76). Mit dieser Erklärung ganz übereinstimmend findet sich in den ächten Schriften Joachim's keine einzige Stelle, wo er den Geist der Prophetie für sich in Anspruch nähme oder durch eine specielle Weissagung von sich voraussetzte. Er redet zwar von Offenbarungen, die ihm geworden, aber es sind Offenbarungen bezüglich auf die Geheimnisse des Glaubens und der Schrift. Die Weissagung Joachim's bewegt sich in den allgemeinen Grundformen alt- und neutestamentlicher Prophetie, hat nur die allgemeinen Verhältnisse und Entwickelungsstufen des Gottesreichs zum Gegenstand und das Wort der Schrift zur durchgängigen Grundlage. Wo diess nicht der Fall ist, gibt sie sich als blosse Meinung und Vermuthung. Das Offenbarungswort verschliesst nach Joachim Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichermassen in sich; nur bedarf es, um in dasselbe einzudringen, einer besondern göttlichen Gabe, des *spiritus intelligentiae*. Dieser *spir. intelligentiae* ist aber nichts Anderes, als die vorausgesetzten apokalyptischen Gedankenbilder Joachim's, welche theils Product seines eigenen religiös bestimmten Bewusstseins, theils Product der grossartigen Bewegungen seiner gährenden Zeit waren.